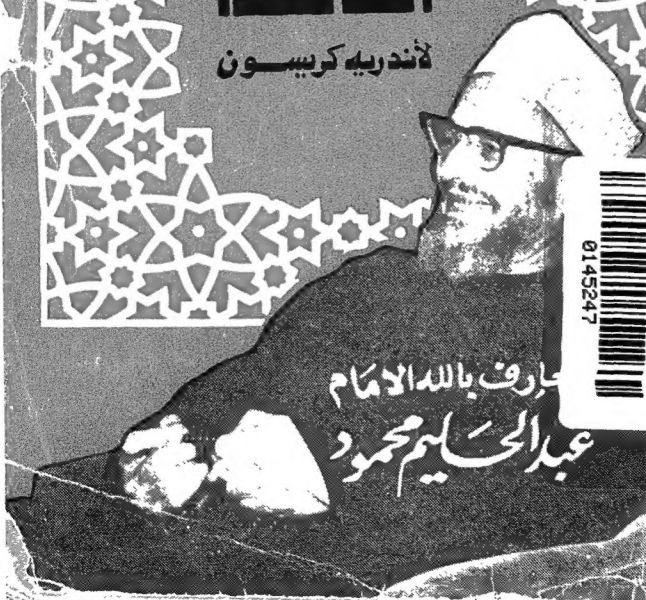


المشكلة  
الأخلاقية  
و  
الفلاسفة  
لأندريه كريسون



0145247



Bibliotheca Alexandrina



# المشكلة الأخلاقية والفلاسفة

لاندريه كرسون

الإمام محمد بن عبد الوهاب  
الأستاذ أبو بكر بن محمد بن عبد الوهاب

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م

مطبع دار الشريعة بدمشق

● الفكر من تصميم :

حسن أحمد خليل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين  
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديه إلى يوم الدين .

« دينا آتانا من لعلك ورحمة وهبىء لنا من امرنا وشنا »

قرآن كريم





## الفلسفة والحقيقة

للإمام الأكبر

عبد الحليم محمود

صل كلمة فلسفة :

يقول ابن أبي أصيبعة عن مفهوم الفلسفة عند الفارابي :  
اسم : « الفلسفة » يوناني ، وهو دخيل في العربية ، وهو  
على مذهب لسانهم : « فيلا سوفيا » ومعناه : إشار الحكمة ، وهو  
في لسانهم : مركب من « فيلا » و « سوفيا » .  
« فيلا » الإشار ، و « سوفيا » الحكمة .

والفيلسوف مشتق من « الفلسفة » ، وهو على مذهب  
لسانهم : فيلوسوفوس ، فإن التغير إنما هو تغير كثير من  
الاشتقاق عندهم ، ومعناه : « المؤثر للحكمة » .  
والمؤثر للحكمة عندهم : هو الذي يجعل القصد عن حياته  
وغرضه من عمره : « الحكمة » .

تعريف الكندي للفلسفة :

وقد تحدث الكندي - فيلسوف العرب - عن معنى الفلسفة ،  
وقد كان الكندي متواضعا ، أنه لم يرد أن يذكر تعريفا شخصيا ،

وانما ذكر المعاني المتداولة التي أوزدها القدماء ، ولا ينسب الكندي  
كل معنى من هذه المعاني الى قائله .

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاختصار  
على واحد منها - ان يشير الى ان كلا منها لو اخذ منفردا كان  
قاصرا ، وانه باجتماعها يتبين المعنى في دقة ، ومن اجل ذلك اضاف  
الى كل معنى من المعاني الجانب الذي يشير اليه المعنى :  
ذلك ان بعضها يشير الى الاشتقاق ، وبعضها يشير الى  
السلوك ، وبعضها يشير الى العلة ، وهكذا .

ومهما يكن من شيء فانها - باجتماعها - تعنى بالمعرفة النظرية  
والسلوك العملي .

وهي - على كل حال - بحث عقلي وسلوك ارتياضي . بيد  
اننا نمجّل فتقول : ان الكندي لم يسلك السبيل الارتياضي وان  
كان يقره ، وانما سلك السبيل العقلي ، ومثله في ذلك - مثل  
ابن سينا . ولندكر الآن المعاني التي ذكرها الكندي للفلسفة .

( ا ) اذا نظرنا الى الاشتقاق فمعناها : « حب الحكمة » .

( ب ) واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانساني فانها : « التشبه  
بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان - ارادوا ان يكون  
الانسان كامل الفضيلة » .

( ج ) ويمكن ان ينظر اليها من جهة السلوك الانساني أيضا  
فيقال : « انها العناية بالوت » .

ويقصدون : امارة الشهوات ، فهذا هو الموت الذي  
قصدوا اليه ، لان امارة الشهوات - السبيل الى الفضيلة ،  
ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر !

( د ) وحدوها - من جهة مكانتها - فقالوا : « صناعة الصناعات  
وحكمة الحكم » .



(هـ) وحيدوها - من جهة معرفة الانسان لنفسه - فقالوا : « هي معرفة الانسان نفسه » .

وارادوا بذلك : ان الانسان جسم ونفس وعرض : فذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمي الحكماء الانسان : « العالم الاصغر » .

(و) اما حدها التقليدى فهو انها : علم الاشياء الابدية الكلية : انبائها ومائيتها وعلاها بقدر طاقة الانسان .

وسواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف او ذاك - فانها على كل حال : « أعلى الصناعات الإنسانية منزلة » ، وأشرفها مرتبة » .  
اما تعليل ذلك فيذكره الكندي بقوله :

« لان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » .

واذا كانت هذه التعريفات تشير الى جوانب - كما ذكرنا سابقا - فان هذه الجوانب متفاوتة في الشرف والمنزلة . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - الفلسفة الاولى اعنى : علم الحق الاول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لان علم العلة اشرف من علم المدلول ، لاتنا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن احطنا بعلم علته » .

اذا كان الامر كذلك : « فبحق ما سمي علم العلة الاولى : « الفلسفة الاولى » ، اذ جميع باقى الفلسفة منطوق علمها ، واذا هي اول بالشرف ، واول بالجنس ، واول بالترتيب من جهة الايقن علمية ، واول بالزمان ، اذ هي علة الزمان » .

**رأينا :**

أما نحن فنقول : انه ليس كل دراسة عقلية تسمى فلسفة ،  
فان الرياضيات من المباحث العقلية البينية ولا تعد في العصر  
الحاضر من مباحث الفلسفة .

ونحن حينما نتحدث هنا عن الفلسفة قائما نعني : البحث  
العقلي البحث فيما وراء الطبيعة وفي الأخلاق .

ونعني بما وراء الطبيعة : الالهيات ، أو ما يسمى في عرف  
المتكلمين : العقائد ، ونعني بالأخلاق معناها الشامل الذي يتضمن  
التشريع الذي يحرم المنكر ويردع الدين يفعلونه .

وقد يخالفنا هذا الباحث أو ذاك في هذا الذي نعنيه بالفلسفة،  
ولكننا أحببنا أن نتفق مع القارئ على اصطلاح محدد ، وفي اطار  
هذا الاصطلاح يسر بنا البحث . ونحرم على كل حال نتفق في هذا  
التعريف مع كثير من القدماء ومع الأكثرية العظمى من المحدثين .

**رأى الأستاذ كرسون :**

يقول الأستاذ « اندريه كرسون » في كتابه « المشكلة الأخلاقية  
والفلسفة » ما يلي :

« ان الفلسفة بمعناها الخاص قد دارت - ولا تزال تدور -  
حول طائفتين أساسيتين من المسائل :

**١ - المسائل النظرية :**

ما الكائن ؟

ما أصله ؟

ما المصير الذي ينتظره هو وما تفرع منه ؟

افى طرق العقل الانساني أن يضع حلولاً لهذه المسائل ، أم ان  
ذلك في حكم المستحيل ؟

كل هاتيك المسائل تعتبر مسائل ميتافيزيقية ( ما وراء الطبيعة ) .

## ٢ - المسائل العملية :

كيف يجب أن يكون مسلكنا في الحياة ؟

كيف نربي الناشئين تربية حسنة ؟

ماذا يجب لقيادة الدولة حتى تسير على النهج المستقيم ؟  
كل هاتيك المسائل عليها تتوقف الاخلاق ، أو تستمد هي من الاخلاق .

وهذا الذي ذكره الأستاذ اندريه كريسون هو رأينا الذي نسير على ضوئه في موضوعنا هذا .

## الجو الفلسفي في الاسلام :

ان كل من يتصفح تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام يجد مجموعة من كبار المفكرين بحثوا في تعمق الموضوعات الفلسفية هذه، وانتجوا فيها انتاجا يتفاوت كما وكيفا بحسب شخصياتهم .

وبدأت هذه المجموعة - في الاسلام - بفيلسوف العرب « أبو يعقوب الكندي » .

وقد نال أبو يعقوب الكندي تقديرا كبيرا ، ونال شهرة دائمة في الشرق والغرب ، وفيه يقول الفيلسوف « ان كوردان » وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ، توفي سنة ١٥٧٦ م :

« ان الكندي واحد من اثني عشر مفكرا هم أنفد المفكرين وأرجحهم عقلا وتفكيرا ، وانه واجد من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية في القرون الوسطى » .

وعنه يقول القفطى : فيلسوف العرب واحد أبناء ملوكها .

ونال جميع فلاسفة الاسلام مثل ما نال الكندي من شهرة ومن تقدير ، بيد أن شهرتهم وتقديرهم لم يمنعا أن يكون لهم

خصوم هم من الكائنة بالمنزلة الرفيعة ، بل ان خصومهم اكثر من انصارهم .

وعلى رأس خصومهم - المحدثون ، وعلى رأس المحدثين الامام احمد بن حنبل . ومن خصومهم المتعمقين - الامام ابن تيمية !

على ان الخصم الذي كان لكتابتة شهرة لا حد لها وتأثير عظيم هو : حجة الاسلام الامام الغزالي ، صاحب كتاب : « تهافت الفلاسفة » . وكلمة « تهافت » تعنى السقوط والانهايار !

ولكننا نساؤل الآن : لماذا كان المحدثون وكثير غيرهم خصوما للفلاسفة ، وما حكمتهم في ذلك ؟

ان موقفهم من الوضوح يمكن ، وذلك ان موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين .

ان الدين : الهيات واخلاق تستند الى الوحي ، والوحي معصوم .

والفلسفة : الهيات واخلاق تستند الى العقل . والعقل يخطئ ويصيب ، وهو حينما يخطئ لا يعلم يقينا انه اخطأ ، وحينما يصيب لا يعلم يقينا انه اصاب !

ويقولون ، او لسان حالهم يقول :

لقد ضمن الله لنا المعصمة في الوحي ، ولم يضمن لنا المعصمة في الآراء العقلية .

وحينما اخذ المتفلسفون يترجمون كتب اليونان وغيرهم قال معارضو الفلسفة : اذا كان ما عند اليونان في العقائد حقا فعندنا ما هو احق منه وهو عقائد الاسلام ، لانها بالاسلوب الالهي الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونحن الذين في غنى عن عقائدهم !

واذا كان ما عندهم باطلا فتحن في غنى عن الباطل !

وكذلك كان موقفهم من الأخلاق بمعناها العام : ان كانت اخلاق اليونان فاضلة فعندنا ما هو افضل منها ، ولم تتم مكارم الاخلاق الا في العهد الاسلامي .  
« انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق » .

وان كانت اخلاق اليونان فاسدة فنحن نعوذ بالله من كل فساد .

وعارضوا الترجمة في الجانب الالهي ، وعارضوها في الجانب الاخلاقي ، ولكنهم لم يعارضوها في جانب العلوم المادية وانما شجبوا عليها : مثل الطبيعة ، والكيمياء ، والفلك .. وعارضوا التفلسف بكل ما اوتوا من قوة .

واتكن التيار الفلسفي استمر في المجتمع الاسلامي . واذا كان قد نهافت في المشرق بتاثير حجة الاسلام فانه قد ازدهر في المغرب على لسان ابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

#### تبرير ابن طفيل للموقف الفلسفي :

اما تبرير الفلاسفة لموقفهم في مواجهة معارضة خصومهم فانه يلخصه ما كتبه ابن طفيل في رسالته « حي بن يقظان » . وما كتب ابن طفيل رسالته هذه او قصته الا ليبرر موقف الفلاسفة ، ويشد من ازهم بالنسبة لما يعترض عليهم به من مخالفة الفلسفة للدين .  
ولحري ابن طفيل فيما كتب اربعة اهداف :

- ١ - هل يصل الانسان بعقله الى اثبات وجود الله تعالى ، والى رسم طريق للسلوك يرضى عنه الله سبحانه ؟
- ٢ - هل يصل الانسان روحيا الى القرب من الله تعالى والى المعرفة عن طريق مباشر او بتصوير آخر ؟ هل الطريق الصوفي طريق موصّل ؟ وان كان ابن طفيل لم يستعمل كلمة تصوف .
- ٣ - هل يلتقى الطريق العقلي والطريق الروحي في انسداد لا اختلاف فيه ؟

٤ - هل يلتقى ذلك كله ومبادئ الوحي أو الطريق والدينى فى  
تناغم ووحدة واكتلاف ؟

ومن اجل الاجابة على هذه الاسئلة كتب ابن طفيل قصة  
خيالية عقلية لطيفة .

انها قصة طفل نشأ فى جزيرة طُفولته الاولى ، واخذ ابن طفيل  
يتدرج معه فى تطوره الجسمى الى ان اكتمل جسميا ، واخذ  
يتدرج معه فى تطوره العقلى من فكرة الى فكرة ، ومن مبدأ الى  
مبدأ حتى وصل الفتى الى اثبات وجود الله بطريق العقل المحض .  
والحق ان ابن طفيل كان بارعا فى تسلسله بالافكار والمبادئ  
الى ان انتهى الى غايته وهى ان الانسان يستطيع بمقله ان يثبت  
وجود الله .

وبدا فتانا يفكر ، فرأى ان كل موجود يمكن الاتصال به على  
وضع يلبق به ، فاخذ يفكر فى كيفية الاتصال .

ونحب ان ندع ابن طفيل نفسه يتكلم :

انه يرى ان هناك رتبة من المعرفة ينتهى اليها بطريق العلم  
النظري والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة تعتبر طورا من اطوار  
« حى بن يقطان » .

فانه بعد ان شب وترعرع ، وبلغ دور التمييز ، وانتهى الى  
مرحلة التعقل ، والاستدلال ، والبرهان - أدرك بطريق النظر ،  
حقيقة الجسم ، وأنه متناه ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده  
فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث  
والنظر .

فلما انتهى من هذه المرحلة ، بدأ فى المرحلة الثانية :

مرحلة الوصول الى الحكمة بطريق الرياضة .

وكان مما يقوم به من الرياض :

« انه كان يلزم الفكرة في الوجود الواجب الوجود ، ثم يقطع  
علائق المحسوسات ، ويغض عينيهِ ويسد أذنيه ، ويضرب جهده  
عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته ألا يفكر في شيء سواه ،  
ولا يشرك به احدا .

ويستمعين على ذلك : بالاستدارة على نفسه ، وبالأستحثاث  
فيها . فكان اذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات ،  
ضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج الى الآلات الجسمانية  
قوى فعل ذاته التي هي بريئة من الجسم .

فكانت فكرته في بعض الأوقات تخلص عن الشوب ، ويشاهد  
الموجود الواجب الوجود .

ثم تكرر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده  
اسفل السافلين ، فيعود من ذى قبل . فان لحقه ضعف يقطع  
عن فرضه تناول بعض الأقضية بحسب شرائط معينة ، ثم انتقل  
شانه !

ثم رأى ان الحركة من اخص صفات الأجسام ، وكان يريد  
ح اوصاف الجسمية من ذاته ، فاخذ يقتصر على السكون في  
ارته مطرقا ، فاضا بصره ، معرضا عن جميع المحسوسات  
لقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب  
جود وحده دون شركة .

فتمنى سنج لخياله سائح سواه طرده من خياله جهده ،  
افعه وراض نفسه على ذلك ، وذهب فيه مدة طويلة بحيث  
عليه عدة ايام لا يتفدى فيها ولا يتحرك !

وفي خلال شدة مجاهدته هذه - ربما كانت تغيب من ذكره  
ره جميع الأشياء الا ذاته ، فانها كانت لا تغيب عنه في وقت  
فراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود ، فكان

يسوءه ذلك ، ويعلم انه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه ، والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للعواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثورا ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدا على ذاته :

« **لن الالك اليوم ، الله الواحد القهار (١)** »

فهم كلامه ، وسمع نداءه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم ، واستغرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .  
وكان كل ما وصل اليه ابن طفيل عن طريق الرياضة منسجما تماما - فيما يزعم - وما وصل اليه عن طريق العقل .

**تبرير ابن سينا :**

وابن طفيل في هذا يسير على نمط سار فيه ابن سينا من قبله ، وهذا التوافق بينهما بالغ الأهمية : انهما من كبار المفكرين ، ويكاد فكرهما يكون متطابقا تماما في أن العقل الانساني يصل الى الله بالدليل والبرهان ، وفي أن القلب الانساني يصل الى الله بالرياضة الروحية ، العبادة : صلاة وصياما وذكرًا ..

لقد اثبت ابن سينا وجود الله بالعقل ، ودليله المرتكز على « الامكان والوجوب » معروف مشهور .

اما جانب الرياضة الروحية فيقول عنها في كتابه الذى كان

(١) سورة طه ( الآية ١٦ ) .



يعتز به كثيرا ، والذي الفه في اواخر حياته وهو كتاب الاشارات :  
« ثم اذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما - عنت له خلصات  
من اطلاع نور الحق للذيدة كأنها يروق تومض اليه ، ثم تخدم عنه ،  
ثم انه تكثر عليه هذه الفواشي اذا آمن في الارتياض : فكلما  
لمح شيئا مرج منه الى جناب القدس ، فيذكر من امر امرا ، فيفشاه  
غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكونا ، فيصير  
المخلوف مألوف ، والموميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفه  
مستقرة كأنها صحبة مستمرة .. » .

الى ما وصفه - على حد تعبير ابن طفيل - من تدرج المراتب  
وانتهائها الى النيل : بأن يصير سره مرآة مجلوة يعاذى بها شطر  
الحق .

وحينئذ تدر عليه اللذات الملا ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من  
الر الحق ، ويكون له في هذه المرتبة نظر الى الحق ، ونظر الى  
نفسه ، وهو بعد : متردد .

ثم انه ليفتب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، وان  
لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظته وهناك بحق الوصول !

**ونعود الى ابن طفيل :**

انه بعد ان وصل الى الله بطريق العقل وبطريق الرياضة  
الروحية - تأمل في ثمرة الطريقين ، فوجد ان نتيجهما واحدة ،  
وانهما لا يختلفان الا في درجة الوضوح ، وأبان عن ذلك ، وبذلك  
يكون قد وصل الى الإجابة عن السؤال الثالث .

واناحت المصادفة لحى بن يقظان ان يلتقى هو ورجل يدين بدين  
منزل صحيح وتفاهما في كل ما وصل اليه عقله ، وما وصل اليه  
قلبه ، فوجد التطابق التام .

ووصل ابن طفيل برسائله اللطيفة الحجم الى كل ما كان يرجو  
 ان يصل فيه الى جواب صحيح يرضى العقل ويرضى الدين .  
 وكانت آمال واماني فلاسفة الاسلام الوصول - عن طريق  
 المحاولات العقلية المستمرة - الى التوفيق بين الدين والفلسفة .  
 والفلسفة في الفكر الاسلامي اذن تحاول جاهدة ان تعلن في نوع  
 من الدعاية المزخرفة انها تتفق مع الدين فيما اتى به الدين ، وانها  
 لا تختلف هي والدين في مبادئها .

\*\*\*\*\*

وعند كل فيلسوف في الاسلام وعند كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية  
 فقرات وقصود بعنوان : « التوفيق بين الدين والفلسفة » سواء  
 كان هذا العنوان ظاهرا ام مستورا .  
 أصبحت الفلسفة في هذا ام اخفقت ؟  
 ومن اجل الاجابة عن هذا السؤال نحب ان نتحدث أولا عن  
 الجو الذي نشأت فيه الفلسفة .

### الجو الذي نشأت فيه الفلسفة :

انها نشأت عند قدماء اليونان قبل الميلاد .  
 وكانت اليونان فيما قبل الميلاد بقرون تدين بدين وثني : كانوا  
 يؤمنون بمجموعة من الالهة قابلة للزيادة من طريق الزواج  
 والتناسل ! وهي آلهة تحب وتبغض وتتنازع وتتشاحن ، ويحاول  
 بعضها ان يعتدي على الاعراض وعلى السلطان ، وهي في نزاع  
 مستمر ، ثم هي تحايى من البشر من يقدم لها القرابين والاضاحى !  
 وتخلل من لم يفعل ذلك ! وكانت في مستواها الاخلاقي العام بعيدة  
 من الكمال والفضيلة ، وكان الالف والتكرار والتصود يجعل هذا  
 الوضع للالهة وضعا عاديا لا يثير نقدا ولا استنكارا !

بيد انه نشأ في القرون الخامس والرابع والثالث قبل الميلاد في  
 بلاد اليونان مجموعة كثيرة من المفكرين النابهين بل من العباقرة :

وفكروا وتاملوا ونقدوا واستنكروا وانفصلوا عن الدين . يعلنون ذلك في صخب أو في هدوء ، وفي كثير من الأحيان يسرون ذلك ويخفونه في نفوسهم . ولكنهم ، على أى وضع كانوا ، الفوا مذاهب آمنوا بها واعتقدوها : مذاهب بشرية لم تؤسس على وحي ، ولم ينزلها الله على لسان أنبيائه ورسله !

الفوا مذاهب تتصل بالله سبحانه وبالأخرة وبالسلوك الانساني الذى يجب ان يلتزمه الانسان .

انها مذاهب مؤسسة على العقل : منه تصدر ، ومنه تنبع ، وعليه تقوم .

ان العقل ينشئها ويسير معها خطوة فخطوة حتى يصل بها - في تدرج - الى غايتها .

انها مذاهب عقلية ، انها مذاهب بشرية . انها في المستوى البشرى .

واذا كانت اسطورية الدين اليونانى هي التى دفعت هؤلاء المفكرين الى ما اقدموا عليه فان الامر لم يكن كذلك فيما قبل .

كان الوضع فيما قبل : التفرقة بين مجالين من مجالات المعرفة :

● **مجال المعرفة الحسية** : وهو مجال آلات المعرفة فيه الحواس ، وموضوعه المادة ، والعقل يجول فيه مستنبطاً ومستنتجاً فيؤلف فيه ويركب ، ويعيد تأليفه وتركيبه ، ويستخرج قوانينه وقواعده ، فتكون الحضارة ، ويكون العلم بمفهومه القريب الحديث او بمفهومه الكونى المادى : طبيعة وكيمياء وفلك .

● **مجال المعرفة الروحية والأخلاقية** : وهو مجال ليست الحواس مصدره ، وليس العقل ومنشئه او مبتدعه ، وانما مرده

الى الوحي ينزله الله على السنة من يصطفهم لحمل الرسالة من خلفه ، انه من اختصاص الله تعالى يبينه على السنة رسله .

وسار الامر على هذه الكيفية الى العهد اليونانى القديم :  
فخاض الانسان فى مجال الحس - وهو اختصاصه - وخاض فى مجال الروح بعقله ، وليس للعقل فى مجال الغيب الا محاولة الفهم ،  
اذ التقرير والبيان فى هذا المجال ليس للانسان ، وليس من اختصاصه !

وجاءت المسيحية فردت الامر الى حالته الطبيعية : عالم الحس  
للانسان ان يفكر فيه ويستنبط ، وعالم الروح ليفهمه الانسان  
من طريق الوحي .

ولكن التيار الفلسفى اليونانى غزا - على استبحاء شديد فى  
اول الامر - الجو المسيحى واخذ مكانته شيئا فشيئا بين المفكرين  
الغريبيين فنشأ فيهم الفلاسفة ، ونشأت فى اجوائهم الفلسفة ، ولكن  
مكانة القساوسة كانت قسوية مهيمنة ، وكانت الفلسفة متهجها  
مبتدعا وفكرا عقليا بجوار الوحي .

فاخذ فلاسفة العرب يحاولون التوفيق بين المسيحية والفلسفة  
ويعلمون انه لا خلاف بين الدين والفلسفة !

واذا قرأت « ديكارت » تجده كأنه كان يمشى على الشوك وهو  
يتفلسف محاولا ما استطاع الى ذلك سبيلا مداراة القساوسة وعلماء  
الدين . والجو العام الفلسفى ، اذن يملأ فى مجاملة بالغة - انه يؤيد  
الدين ولا ينحرف عنه ، وانه يقدم انتاجه ويعرضه على علماء الدين  
متقبلا ملاحظاتهم التى يوليها عنايته الفائقة . وكان هذا موقف  
ديكارت وغيره .

وجاء الاسلام يهدى للتي هي اقوم ، وليخرج الناس من الظلمات  
الى النور ، وليقود الانسانية نحو مرضاة الله تعالى ووضع الامور

في نصابها مبينا بأسلوب لا لبس فيه - ان العقيدة والاحلاق ونظام المجتمع والتشريع من امر الله تعالى ، وقد شاءت رحمته سبحانه ان يرسم للانسانية طريقها المصوم في كل ذلك ، فأرسل الرحمة المهداة خاتم النبيين ( محمدا ) صلى الله عليه وسلم .

يقول الله تعالى :

( الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا فيما لينذر بأسا شديدا من لفته ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم أجرا حسنا ماكين فيه أبدا ، وينذر الذين قبلوا آتخذ الله ولدا مالهم به من علم ولا آياتهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم ان يقولوا الا كذبا ) .

ولكن الفلسفة اليونانية دخلت على استحياء - في عهد المنصور - وقوى جناحها في عهد المأمون ، وأصبح في الأمة الاسلامية فلاسفة .

\*\*\*\*\*

## سمات الفلسفة

والآن نتساءل : ما السمات العامة للفلسفة ؟

وانه لا يتأني ان نحدد في صورة مقنعة الصلة بين الفلسفة والحقيقة نفيًا أو اثباتًا قبل تحديد سماتها العامة . فما هذه السمات ؟

### ● السمة الأولى :

والسمة الأولى من هذه السمات وهي أهمها وتعتبر كالمنبع الذي عنه تفيض السمات الأخرى هي ان الفلسفة لا مقياس لها للتفرقة بين الحق والضللال ، بين الصواب والخطأ ، فاذا اختلف فيلسوفان في امر من امور الفلسفة فانهما لا يجدان مقياسا يرجعان اليه للحسم بينهما في موضوع الخلاف .

أما في العلم فان القياس هو « التجربة » : فإذا اختلف عالمان في امر كوني رجما الى التجربة ، وهى تعلن في صراحة مشاهدة خطأ هذا وصواب ذلك .

ما هو - في عالم الفلسفة - الذى يجرى مجرى التجربة في مجال العلم ؟ لا شيء .

ما الذى يحسم الخلاف في عالم الفلسفة ؟ لا شيء !

ما هو المرجع من اجل الاتفاق في عالم الفلسفة ؟ لا مرجع ! ولقد شعر الفلاسفة بذلك : فقام اثنان من كبار عباقرة الفلسفة بمحاولة لايجاد هذا القياس ، وهما ارسطو في الماضى وديكارت في المصور الحديثة ، ولقد اخفق كل منهما احماقا تاما كاملا !

ونبدأ الحديث عن ارسطو - ولا ننسى اننا في عالم الالهيات ، مجال الفلسفة الرئيسى :

لقد فكر ارسطو وقدر ، ثم فكر وقدر ، وخرج على العالم بما يسمى « المنطق الارسطى » او « المنطق الصورى » ، واخذ هذا المنطق في عالم الفكر الفلسفى مجالا من الشهرة والعناية لا حد له ، واخذ في الجو الاسلامى شهرة ذائعة الصيت ، وتبناه جميع فلاسفة الاسلام ابتداء من الكندى في الشرق الى ابن رشد في المغرب !

ولكن كثيرا من المسلمين ذوى الاصالة في الفكر الاسلامى ابانوا في وضوح ان المنطق الارسطى منهار ، وانه متهاافت ، وان الخلل في جوهره واركانه ، وانه خلل لا يصلح !

وكان من هؤلاء ابن تيمية الذى كتب كثيرا في نقد المنطق ونقضه: لقد كتب في ذلك كتبا ، وكتب في ذلك فقرات منشورة هنا وهناك خلال كتبه الكثيرة وفتاواه المستفيضة !

وممن كتب في نقد المنطق ونقضه - ابن حزم .  
والحدثون جميعا لا يجد المنطق عندهم ترحابا ولا قبولا !  
وقد كتبنا نحن ننبه على ان المنطق لا يحسم خلافا ، ولا يفصل  
حقا عن باطل ، ومما كتبناه في المنهج الحديث والمنهج الأرسطي  
ما يلي :

ان المقياس بالنسبة لمعرفة الحق هو :

( ١ ) الاستقراء .

( ب ) القياس .

اما الاستقراء - وهو اساس المفاهيم العامة والقضايا الكلية  
فانه :

١ - مبني كله على الحس : انه استقراء محسوسات ، انه تتبع  
جزئيات لا تخرج عن نطاق الواقع .

اما الالهيّات فهو يرى من البحث فيها كل البراءة ، لانها  
لا تدخل في دائرة اختصاصه ، فهو عاجز عن ان يخترق الحجب  
ليصل الى ما وراء الطبيعة .

٢ - ثم ان الاستقراء : تام ، وناقص . والتام - كما يعترف  
المناطق - لا غناء فيه ، ولا فائدة !

اما الناقص وهو المهم في نظرهم فانه - في رأيهم - ظني ،  
وهو - لذلك - عرضة للتغيير ، في كل آونة : « كل معدن يتمدد  
بالحرارة » هذه قضية من قضايا الاستقراء ، انها قضية عامة  
شاملة ، ولكن المعادن لم تكتشف - بعد - باكملها !

ومن الجائز ان يكتشف في القد معدن لا يتمدد بالحرارة ، انها  
اذن قضية مؤقتة ظنية تتبرا من اليقين الفلسفي .

« والعلم - كما يقول أحد المفكرين - لا يعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسأله ، وإنما حقائقه كلها اضافية موقوتة ، لها قيمتها حتى يكشف البحث عما يزيل هذه القيمة أو يغيرها » .  
وهكذا قضايا الاستقراء انها :

١ - خاصة بالطبيعة ، ولا شأن لها بما وراءها .

٢ - ظنية ، لا تعرف اليقين !

اما القياس :

١ - فانه مبنى على الاستقراء ، اذ هو منطوق دائما على كلية :  
كلية استقرائية . وما دامت قضايا الاستقراء ظنية كما رأينا -  
ومبدائها المحسوسات - فنتائج القياس ظنية كذلك ، ومبدائها  
المحسوسات .

٢ - ان المناطقة لا يشترطون في مقدمات القياس ان تكون مسلمة  
صادقة في نفسها ، وإنما يشترطون ان يسلمها المتجادلون فحسب ،  
وقد تكون - كما يقول صاحب البصائر النصيرية - منكرة كاذبة في  
نفسها ، وفي هذه الحالة يكون القياس صحيحا ونتيجته باطلة !

واذا كان الامر كذلك فما فائدة القياس ؟ ما قيمته اذا كان  
لا يعول فيه الا على ان تكون المقدمات مستوفية لشروط الانتساج  
بحيث تستلزم النتيجة وان لم تطابق النتيجة الواقع ؟

ما قيمته اذا كان لا يحفل بصدق النتيجة او كذبها ؟

انك اذا قلت : الكثير من العلم يؤدي الى الاستقلال الفردي ،  
وكل ما يؤدي الى الاستقلال الفردي مضر بالمجتمع : فالكثير من  
العلم مضر بالمجتمع - كان هذا قياسا صحيحا في نظر المناطقة .

واذا قلت : ان الكثير من العلم يؤدي الى التماسك الاجتماعي ،  
وكل ما يؤدي الى التماسك الاجتماعي مفيد للمجتمع ، فالكثير من



العلم مفيد للمجتمع - كان هذا ايضا قياسا صحيحا عند المناطقة ومع ذلك فالنتيجتان متعارضتان !

٣ - ومع كل هذا فالقياس استدلال دورى فاسد ، ذلك ان العلم بالنتيجة في نحو قولنا : محمد انسان ، وكل انسان باطق ، فمحمد باطق - متوقف على العلم بالكبرى ، والعلم بالكبرى متوقف على العلم بالنتيجة ، لانك لا تستطيع ان تحكم بالناطقة على جميع افراد النوع الانسانى الا اذا تبقت ثبوت الناطقية ل محمد ، ولو كنت في شك من ذلك لما استطعت تعميم الحكم على جميع افراد الانسانية ، واذن تكون الكبرى متوقفة على النتيجة وتكون النتيجة متوقفة على الكبرى ، وعلى ذلك يكون القياس استدلالا دوريا فاسدا ، فلا يعول عليه !

٤ - واخيرا فالمفروض ان نتيجة القياس جديدة كل الجدة ، فانها استنتاج مجهول - هو النتيجة - من معلوم ، هو المقدمات . ولكن النتيجة متضمنة في المقدمات ، انها ليست محسولة ، والقياس اذن لا يؤدى الى معرفة جديدة ، او الى استنتاج مجهول من معلوم ، انه - اذا اردت الدقة - استنتاج معلوم من ... معلوم !

تلك هي موازين العقل - وهي موازين لا غناء فيها ولا جدوى منها فيما يتعلق بالالهيات ! العقل اذن قاصر فيما يتعلق بالاخلاق ، وهو قاصر على الخصوم فيما يتعلق بالالهيات !  
ومن هنا كانت الحكمة في نزول الادبان .

ومن هنا كان السبب في اقتصارها على الاخلاق والالهيات .  
واذا كانت قد تحدثت في التشريع فان التشريع داخل في نطاق الاخلاق .

اخفق اذن منطق ارسطو ، واستمر الاختلاف بين الفلاسفة كما كان من قبل ، واستمر الخلاف حتى بين المناطقة الارسطيين - الكبار

منهم والمفوميين - بل حدث الاختلاف بين تلاميذ أرسطو نفسه ،  
وهم اتباع مدرسة واحدة هي المدرسة الأرسطية .

ومرت المصور ، وتوالت القرون ، وجاء ديكرات ، وبدأ  
ديكرات يتفلسف على استحياء وعلى حفر بالغ ، ما كان جو  
زعماء المسيحية في القرب اذ ذاك يوحى بالاطمئنان والسكينة ،  
لقد كان جوا رهيبا يؤخذ على الظنفة ، وينكل على الشبهة ،  
لا يتحرى عدالة ولا يستشعر رحمة !

وأخذ ديكرات بتحسس طريقه في حيلة بالغة : مداريا ، مجاملا  
مادحا ، متواضعا !

وذات يوم اعلن انه عثر على المنهج المعصوم !

وانه على اساس من هذا المنهج سيقود الانسانية الى الحق !

ورأى ان هذا المنهج صالح للكشف عن الحق في الكون وفيما وراء  
الكون : في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة ! وكان من سخرية الزمن ان  
التجربة اظهرت خطاه في أثناء حياته .

وان الخلاف استمر حول آرائه في الالهيات ، وآراء معاصريه ،  
وآراء من قبله ، كما كان الامر من قبل ان يولد منهجه . واخفق  
منهج ديكرات كما اخفق من قبل منهج أرسطو !

وبقيت ان حقيقة التي لا شك فيها ، وهي ان الفلسفة  
لا مقياس لها !

هذه هي السمة الاولى .

السمة الثانية :

ما دامت الفلسفة لا مقياس لها فهي اذن ظنية ، انها ظنية وان  
عجنت بمنطق أرسطو الذي اخفق ، وهي ظنية وان خبزت بمنهج

ديكارت الذى لم ينفع فى قليل ولا فى كثير ، انها ظنية لانه لا يتانى  
ان تفرق فيها - ولا مقياس - بين الحق والضلال ، وستستمر  
هكذا الى الابد .

### السمة الثالثة :

ما دام لا سبيل الى اليقين فى موضوعات الفلسفة فان من  
البدهى ان : « اختلاف الآراء فيها دائم » .

وهذا هو الواقع حينما يتصفح الانسان الفكر الفلسفى عبر  
القرون : ان الاختلاف والجدل دائم مستمر منذ ان نشأ الفكر  
الفلسفى ! انهم يختلفون حتى فى المدرسة الواحدة !

وانظر مثلاً الى مدرسة سقراط فستجد تلاميذه يقررون  
بأسانذيتهم فى احترام بالغ ، وفى تبجيل يشبه التقديس ! فاذا  
جئت الى آرائهم فى الالهيات ، او فى الاخلاق - فستجد الاختلاف  
والافتراق .

الاختلاف والافتراق بينهم وبين استاذهم ، والاختلاف والافتراق  
بين بعضهم وبعض !

بل ان الامر يصل بالشخص الواحد الى ان يختلف هو ونفسه  
بحسب تطور حياته ، او اختلاف بيئته ، او اختلاف ما يقرأ من  
مصادر ثقافية .

وكل هذا واضح عبر العصور .

ومن غرائب الامور ان الفلاسفة يعلمون ذلك علماً يقينياً ،  
ويعلمون ان كل فيلسوف اتى من قبلهم هدم آراء سابقيه جميعاً :  
انه لم يعترف بوصول احدهم للحق ، انه بخطئهم جميعاً ، ولو لم  
يكن الامر كذلك لآخذ بآرائهم ، واكتفى بما حبروه ، او بما انشأه  
احدهم من قبل !

ولكنه مع علمه بأن الفلسفة دائما الى نقد وتقضى فانه لا يابه  
بهذه المعرفة ، ويقيم مذهبه على انقاض مذاهب سائمه ، فياتي  
من بعده ويهدمه ، ويقيم مذهبا ماله السقوط ، وهكذا دواليك ؟  
**السمة الرابعة :**

وما دام الاختلاف مستمرا فان المسائل التي هي موضوع  
الفلسفة تستمر هي هي ؟  
« ان مسائل الفلسفة لم تتغير على مر الدهور » .  
ما مسائل الفلسفة ؟ انها :

الله سبحانه وصفاته ، وصلته بالعالم خلقا وتصريفا ، وصلته  
بالانسان قربا وتوجيها ، والبعث وكيفيته وهل هو بالروح فحسب  
أو هو بالروح والجسد ؟

والخلق الكريم الذي يمثل الفضيلة والكمال .  
والخلق السيء الذي يمثل الشر والفساد .  
والتبوة والصلة بالله عن طريق الوحي : الانبا وانكارا .  
ثم : هل المعرفة ممكنة ؟

وفي كل هذه الموضوعات الكبرى وغيرها مما يتصل بها اختلف  
الفلاسفة وما زالوا .

واستمرت هذه المسائل على مدى سبعة وعشرين قرنا تقريبا  
مثار بحث وجدل الى الآن لم يصل الفلاسفة في واحدة منها الى  
اليقين ، ولم توضع واحدة منها موضع الاتفاق ؟  
**السمة الخامسة :**

ان الاختلاف في مسائل الفلسفة ليس اختلافا في الإيجاب  
فحسب ، وذلك انه قد يجوز ان يكون لمسألة ما عدة حلول كلها  
إيجابية .

وليس اختلافا في السلب فحسب ، وذلك أنه قد يجوز أن يكون لمسألة واحدة عدة حلول كلها سلبية ، كلا ! ان الخاف عام في الإيجاب وفي السلب ، وأنه ليصل الى الإنكار المطلق وإلى الإثبات المطلق في كل مسألة ، وأنه ليصل بك أحيانا إلى طرق مسدودة !  
أحب أن تعرف شيئا من ذلك ؟

ان الأستاذ البريفو يقول في كتابه الفلسفة اليونانية :

« أما عن العقل فان سلسلة الآراء الرواقية المتتالية نفسها أثبتت بسهولة انه ليس له قدرة مطلقة حازمة :

١ - فهل في امكاننا أن نعرف عن حبات من القمح متى تكف من تكوين اكوام ؟

٢ - وإلى أي حد نثق في اعتراف الكذاب الذي يعترف بأنه كذاب ؟

٣ - وعندما نقرر ان دليلا منطقيا هو من الصحة إلى الحد المقنع ألا يتعين علينا أن نقيم دليلا آخر على صحة حكمنا بأنه صحيح ، ثم على الحكم الأخير ، وهكذا إلى مالا نهاية ؟

٤ - وكيف يمكن التمييز بين الفكرة الجلية الواضحة وسواها ؟

٥ - على ان الصور التي نراها في الأحلام تفرض علينا بالقوة المقنعة التي لصور اليقظة نفسها ، فالوحش الذي يطاردنا في الأحلام ليس أقل ترويعا لنا من وحوش القابة !

٦ - ثم اذا نظرنا إلى المجانين أفلا نجد لديهم أيضا ادراكا واعيا جليا ؟

٧ - وعندما نجد أنفسنا - بالمصادفة - أمام شيئين متشابهين تماما كورقتي شجرة ، أو بيضتين ، أو توأمين ، فأى وسيلة مصنعة تمكننا من تمييز أحدهما من الآخر ؟

٨ - وحتى في العلوم الرياضية : هل يمكن أن نجد بين قضايها ما هو جلي بحيث يضطر الشعور الى التسليم بصحته ؟  
ومع ذلك فانه اذا كان ذلك يحتمل في الحياة العقلية البحتة -  
فانه لا يحتمل في الحياة التي تتصل بالسلوك الملح الذي تحتاج  
الحياة العملية الى الفصل فيه سريعا . فما موقعنا من هذا  
النوع ؟ وما موقف الفلسفة منه ؟

انها تكتفي في الحياة العملية بالترجيح ! يقول « كاريناد » :

« ومع ذلك فلا بد لكي نحيا حياة عملية من وجود مصادل  
يساوى ما هو قاطع وجازم » ، ثم يقول « كاريناد » : اننا  
نستطيع ان نجد ذلك المعادل في « الرجحانية » . ان دواكنا على  
وجه الترجيح يمكن ان يسمح لنا بالحكم على الأشياء في الأمور  
العملية بطريقة وضعية » .

وتصل بك الفلسفة أحيانا الى معقولات يكذبها الواقع ، او الى  
واقع يكذبه المنطق العقلي مع انه واقع مشاهد .

أتحب أن تتسلى بشيء من ذلك ؟

ان الأستاذ « البيريغو » يقول :

« ان التغير يحدث في المكان او في الزمان ، واذا تصورنا المكان  
قابلا للتجزئة الى مالا نهاية فان المتحرك لن يبلغ أبدا غاية سيره مادام  
يلزمه - للوصول اليها - ان يقطع أولا نصف المسافة ، ثم نصف  
النصف ، وهكذا دواليك الى مالا نهاية !

ولن يبلغ أبدا « اشيل » ذو القدمين السريعتين - السلحفاة  
اذا كانت تسبقه ولو بمسافة ضئيلة ، ذلك انه بينما يجتاز نصف  
هذه المسافة تسفه هي أيضا بمسافة يجب عليه بدورها ان يقطع  
نصفها على حين تتقدم هي من جديد !

وهناك حجة أخرى تنكر إمكان تكوين الكل من أجزاء : فان كومة من القمح تحدث عندما ترش على الأرض صوتا يسمع على بعد ، ومع ذلك فنحن لا نسمع الصوت الذي تحدثه حبة القمح الواحدة وهي تسقط .

وإذا كان الأستاذ « البيريغو » موجزا مركزا لا يذكر المسائل في سهولة ويسر ، فان صاحب « قصة الفلسفة » بسطها في شيء من الوضوح ، فيقول متحدثا عن زينون الأيلي :

**الليل على إعلان الكثرة :**

ان كانت الكثرة حقيقة واقعة - ونعني بالكثرة ان الكون ليس شيئا واحدا ، بل وحدات كثيرة متراكمة - كان الكون لا متناهيا في الكبر ، ولا متناهيا في الصغر ، لانه مؤلف من وحدات كما فرضت أولا ، ولابد ان تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد الانهائه بحيث لا يكون لها حجم ، لانه ان كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة الوحدة ، واصبحت قابلة للانقسام الى وحدات اصغر منها ، فاذا سلمنا بان كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم ان يكون الكون الذي يتكون منها لا حجم له كذلك ، لانه حاصل جمعها !

وكذلك يكون الكون لا متناهيا في الكبر ، لان له جرما لا شك فيه ، وكل جرم قابل للانقسام الى جزئيات لا نهاية لعددها ، ومهما بلفت تلك الجزئيات من الصغر فهي اذا ضربت في عدد لا نهائي كان الناتج كونا عظيما يمتد الى ما لا نهاية !

واذن ففرض الكثرة يؤدي الى نتيجتين متناقضتين لا يسلم بهما معا منطق سليم ! فلم يعد امامك من سبيل الا ان تنكر انكارا بالاكثرة ، وان تسلم بان الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة ، وان هذه الاجزاء التي تراها متفرقة - باطلة ليس لها وجود !

### الدليل على بطلان الحقيقة :

( أ ) اذا اردت ان تقطع مسابقة ما فستقطع نصفها الاول ، ويبقى امامك نصفها التانى تم ستقطع نصف هذا النصف ، ويبقى نصفه الآخر ، وهكذا ستظل تقطع نصفاً ويبقى نصف الى ما لا نهاية . واذن فلن تصل الى غايتك المعصودة الى الابد !

( ب ) تسابق رجل وسلحفاة . فهب ان السلحفاة تقدمت عشرة امتار قبل ان يبدأ الرجل نظرا لبطء سيرها ، وكانت سرعة الرجل عشرة امثال سرعة السلحفاة ، فلما بدأ الرجل ، وقطع عشرة الامتار التي تفصله عن السلحفاة - وجد انها قد تقدمت مترا ( اى عشر المسافة التى قطعها هو ) ، فلما قطع هذا المتر كانت السلحفاة تقدمت عشر المتر ، فاذا قطع هذا العشر تكون قد تقدمت جزءا من مائة جزء من المتر ، وهكذا بطلان الى ما لا نهاية ، فلو ظل المتسابقان الى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة .

( ج ) اذا انطلق سهم فى الهواء فلا بد ان يكون فى اية لحظة زمنية ثانياً فى مكان معين ، لانه لا يجوز ان يكون فى اللحظة الواحدة فى مكانين مختلفين ، ولكن اذا كان السهم فى كل جزء زمنى ساكناً فى مكان بعينه لزم ان يكون فى مجموع الفترة الزمنية ساكناً كذلك ، لان استمرار السكون ينتج سكوناً ولا يولد حركة !

من هذه الامثلة الثلاثة يتضح ان الحركة مستحيلة وان خيل لنا انها حقيقة واقعة ، لانك - كما ترى - ان فرضت حدوث الحركة تورطت فى سلسلة من المتناقضات لا تستقيم مع العقل والمنطق .

وان الفكر الفلسفى ليصل بك احيانا الى انكار السماء والارض، وما بين السماء والارض ، ويقول لك : ليس فى الوجود - يقينا - غيرك انت وحده !



## آخر السمات :

اما السمة الأخيرة : فهي سمة تؤدي اليها لا مناص ، السمات السابقة .

واذا كانت السمات السابقة يسلم كل منها الى الآخر - فانها جميعا تتعاون لتؤدي الى هذه السمة الأخيرة .

هذه السمة الأخيرة هي ان :

« الفلسفة لا راي لها ! »

وقد تكون هذه السمة مفاجأة لبعض الناس ، كيف يتألى ان تكون هذه الفلسفة التي ملأت الدنيا صياحا ، منذ ان نشأت ، ولم تكف منذ ان نشأت الآن عن الصياح ، لا راي لها ؟

والامر ايسر من ان يحتاج الى استفاضة :

اما ( أولا ) : فلان « الفلسفة لا راي لها » نتيجة واضحة لكل ما قدمنا .

واما ( ثانيا ) : فخذ اى مسألة من مسائل الفلسفة فستجد الآراء التي تنكر ، والآراء التي تثبت ، انك ترى الرفض والقبول في كل امر ! والرفض فلسفة ! والقبول فلسفة !

وقد يكون الراى توقفا من الرفض والقبول : وهو فلسفة ! وقد يكون شكاً في الرفض وشكاً في القبول في آن واحد ، وهو ايضا فلسفة !

والشك اما ان يكون شكاً في قيمة الآراء التي تعرض : نفيها او البطلان ..

واما ان يكون شكاً في قيمة وسيلة المعرفة نفسها ، وهي الحواس والعقل .. وكل ذلك فلسفة في كل مسألة !

واذا تساءلت - واثت على علم بالجو الفلسفى ، جو المناهات  
والوهم - ما الرأى الفلسفى فى هذه المسألة او تلك فستجد كل  
ما قدمناه مائلا امامك بثبت لك بما لا مرية فيه انه : لا رأى  
للفلسفة .

وقبل ان نخلص الى الخاتمة نذكر امرا فى منهج الفكر الفلسفى  
فيه عظة وفيه عبرة :

### محاورة فيدون :

ان محاورة « فيدون » لافلاطون لها اهميتها لاكثر من وجه ،  
منها انها :

١ - محاورة يدور البحث فيها حول خلود النفس .

٢ - وهى محاورة لا تتعارض فيها اهداف المناقشين ، وانما  
تتحد وتتنفق ويحب المناقشون ان يصلوا فيها الى نتيجة  
محببة الى نفوسهم ، وهى ان « النفس خالدة » .

٣ - ان الذين يدور بينهم الحوار فلاسفة من الذين اهم وزنهم  
واعتبارهم ، واحدهم يسمونه « ابا الفلسفة » ويسمونه  
« ابا الفلاسفة » .

٤ - المتحاورون ليسوا من مدرسة واحدة ، وانما هم من مدرستين  
مختلفتين ، هما مدرسة سقراط ، ومدرسة فيثاغورس ،  
وهما - وان كانتا متقاربتين - ما من شك فى ان جو سقراط  
العقلى يختلف هو وجو فيثاغورس الروحى .

ولهذا الاختلاف فان اتفاهما على غاية واحدة : « اثبات  
خلود الروح » ومحاولتهما الاستدلال عليها ، له اهميته  
الخاصة .

٥ - بيد أن الأمر الاساسى الهام الذى من أجله نتحدث فى هذا الموضوع هو اتفاق المدرستين على أن « الوحى » فيما يتعلق بما بعد الطبيعة هو السفينة الآمنة المتينة ، وأن العقل فى الآلهيات ، أن هو الا عبارة عن لوح من الخشب اذا قابلته او اذا وازنته بالوحى . أن الوحى سفينة والعقل لوح من خشب !

لقد كان الحوار يدور بين سقراط والنين من الفيشافوريين هما « سيمياس » ، و « قابس » ، وهما من كبار فلاسفة المدرسة الفيثافورية .

واخذ الجميع يجهدون ذهنبهم فى البرهنة على خلود النفس ، ويقيمون أدلة وتنقسم بعض أدلتهم الى فروع ثم :

« ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع ، وبعد هنية يقول سيماس :

أن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممنوع أو عسير جداً فى هذه الحياة ، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل ، فيجب :

اما الاستيثاق من الحق ..

واما - ان امتنع ذلك - كشف الدليل الأقوى والتذرع به فى اجتياز الحياة ..

كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب مادام لا سبيل لنا الى مركب آمن وآمن ، أعنى الى وحى الهى » .  
وبعد ذلك يعودون الى البحث من جديد حتى :

يقتنع قابس ، ويعلم سيماس أنه مقتنع أيضا ، إلا أن شعوره  
الزودج بعظم المسألة والضعف البشري يضطره الى بعض التحفظ  
بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها ..

فيسلم له سقراط بحقه في هذا التحفظ ، ويزيد قائلا :

بل ان المقدمات أنفسها مفتقرة الى بحث اوكد !

ان هناك بحر الالهيات وهناك البحر المائي ..

وكما أن للبحر المائي آلة عبور هي السفينة - فان لبحر  
الالهيات آلة عبور هي ( الوحي ) فاذا استعمل الانسان العقل  
في عبور بحر الالهيات - فانه يكون كأنسان يستعمل لوحا من  
خشب في عبور البحر المائي !

ولكن المضطر - حيث لا وحي - يستمسك بلوح الخشب ،  
كما يقول سيماس : « ما دام لا سبيل الى مركب آمن وآمن .  
اعنى الى وحي الهى » . ولوح الخشب هنا هو العقل ( ١ ) !

راى الامام الغزالي في الفلاسفة :

« رايتهم اصنافا ، ورايت علومهم اقساما ، وهم على كثرة  
اصنافهم - تلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء  
منهم والقدمين ، وبين الاواخر منهم والاولاء - تفاوت عظيم في  
البعد عن الحق ، والقرب منه !

اصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر لهم كافة :

« اعلم انهم - على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم - ينقسمون  
لثلاثة اقسام :

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

الدهريون .

والطبيعيون .

والالهيون .

الصنف الأول الدهريون : وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر الصام القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة .

والصنف الثانى الطبيعيون : وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريح اعضاء الحيوانات .

فراوا فيها من عجائب صنع الله تعالى ، وبدائع حكمته - ما اضطروا معه الى الاعتراف بغاظر حكيم مطلع على غايات من الأمور ومقاصدها ، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الاعضاء مطالع الا يحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان ولا سيما بنية الانسان .

غير أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم - لاعتدال المزاج - تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضا ، وانها تبطل ببطان مزاجه فينعدم ، ثم اذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا ، فذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود ! فجددوا الآخرة ، واتكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب ، فاتحل عنهم اللجام ، وانهمكوا في الشهوات انذاك الانعام !

وهؤلاء ايضا زنادقة ، لان اصل الايمان هو : الايمان بالله  
واليوم الآخر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وان آمنوا بالله  
وصفاته .

الصنف الثالث الالهيون : وهم المتأخرون منهم مثل  
« سقراط » وهو استاذ « افلاطون » و « افلاطون » وهو استاذ  
« ارسطاطاليس » .

و « ارسطاطاليس » هو الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم  
العلوم ، وحرر لهم ما لم يكن محروما من قبل ، وانضج لهم ما كان  
فجا من علومهم .

وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الاولين من الدهرية ،  
والطبيعية ، واوردوا فى الكشف عن قضايتهم ما اغتوا به غيرهم ،  
وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم !

ثم رد « ارسطاطاليس » على « افلاطون » و « سقراط » ومن  
كان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم .  
الا انه استبقى ايضا من مماثل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق  
للتزوع عنها . فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المنفسفة  
الاسلاميين كابن سينا والفارابى وامثالهما !

على انه لم يتم بنقل علم « ارسطاطاليس » احد من متفلسفة  
الاسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس يخلو من  
تخبط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع ، حتى لا يفهم ، وما  
لا يفهم : كيف يرد او يقبل ؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة  
ارسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ، ينحصر فى ثلاثة  
اقسام :

١ - قسم يجب التكفير به .

٢ - وقسم يجب التبديع به .

٣ - وقسم لا يجب انكاره اصلا فلنفصله .

ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر .  
ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهاقت » .

اما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين كافة ، وذلك في قولهم :

١ - ان الاجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هي الارواح المجردة ، والثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية !

ولقد صدقوا في اثبات الروحية ، فانها كائنة ايضا ، ولكن كذبوا في انكار الجسمانية ، وكفروا بالشرعة فيما نطقوا به !

٢ - ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات .

وهذا ايضا كفر صريح ، بل الحق انه : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ، ولا في الارض » .

٣ - ومن ذلك قولهم يقدم العالم وازليته ، فلم يذهب احد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

واما ما وراء ذلك من نفهم الصفات ، وقولهم انه عليم بالذات لا يعلم زائدا على الذات ، وما يجري مجراه - فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة » .



وقد يتساءل انسان : اذا كان الامر كذلك فلم انتشرت العلوم الفلسفية في العالم الاسلامي ؟

يقول في ذلك الحافظ عماد الدين بن كثير في تاريخه سنة ٦٨٧ :  
بعد أخذ التتار بغداد - عمل الخوارجا نصير الطوسي الرصد ، وعمل  
دار حكمة فيها فلاسفة لكل واحد في اليوم ثلاثة دراهم ، ودار  
طب فيها للحكيم درهمان ، وصرف لاهل دار الحديث لكل محدث  
نصف درهم في اليوم ، ومن ثم فتمسك الاشتغال بالمعلوم  
الفلسفية وظهر .

### الإمام الغزالي والفلسفة :

والفلسفة التي تعنيها هنا انما هي المحاولات المستمرة التي  
بدأت منذ العهد اليوناني القديم ولا تزال - لبناء « ما وراء الطبيعة »  
على العقل ، انما هي المحاولات العقلية لاختراع ما وراء الطبيعة  
وابتداعه ، بحيث يأخذ العقل حريته في الاثبات والنفي غير متأثر  
الاسعائيسه هو التي يفرضها . واذا كان العقل قد اشتغل بالطبيعة  
والرياضيات ، واذا كانت الطبيعيات والرياضيات قد ادخلت في  
الفلسفة كاجزاء لها - فان الهدف الأول للإمام الغزالي انما هو  
جانب ما وراء الطبيعة .

ومما لاشك فيه ان العقل قد انتج ثمارا يانعة في الطبيعيات  
والرياضيات : لقد اقام القواعد المحكمة ، ونظم المبادئ المقتنة ،  
وانتهى به الأمر الى أن شيد الطبيعيات والرياضيات على اساس  
متينة . وكان الأمر كذلك في هذين الميدانين ، لأن العقل يعمل في  
دائرة اختصاصه ، ودائرة اختصاصه انما هي الماديات  
والمحسوسات أو ما يتمثل فيهما حينما يوجد خارج الذهن  
كالرياضيات .

وغير هذا النجاح قوما فاعتقدوا ان في استطاعة العقل ان  
يجول في كل ميدان : في استطاعته ان يجول في الطبيعة وفي ما وراء  
الطبيعة ! في العالم وفي ما وراء العالم ! في المادة وفي المجردات ! في



عالم الشهادة وفي عالم الغيب ! وكانت النتيجة أن أقحموا العقل في عالم ما وراء الطبيعة ، فكأيت الفلسفة الإلهية العقلية ، وكان الاخفاق التام للعقل في هذا الميدان !

وهذه الفلسفة العقلية التي تبحث في الغيب إنما هي انحراف عن الطريق المستقيم ، وهذا الانحراف حديث العهد نسبيا ، فهو يقتدى كما قلنا بالعهد اليوناني ، وأشهر من تولى أمره في ذلك العهد إنما هو « أرسطو » .

وأرسطو هذا الذي يعتبره بعض المؤرخين أكبر عقلية فلسفية ظهرت على وجه التاريخ - هو أيضا أشهر الذين أنهار مذهبهم في عالم ما وراء الطبيعة ! وكان اخفاق عقله هذا الكبير فيما يختص بمعرفة الغيب من اوضح الأدلة على أن عالم الغيب أسمى من أن يتناوله العقل البشري الخطاء ! ولقد كانت الاعتراضات على مذهبه قوية عامة شاملة حتى أن تلاميذه دب اليأس في نفوسهم من إقامة عالم ما وراء الطبيعة على أساس العقل ، فلم يمكنهم أن يردوا على الاعتراضات ، وراوا أنه إذا كان أستاذهم قد أخفق هذا الاخفاق في عالم الغيب فإنهم سيخفقون من باب أولى لو حاولوا إقامة مذهب في الإلهيات جديد ! يقول الأستاذ سانتلانا بعد أن ذكر الاعتراضات على مذهب أرسطو :

أن ذلك حمل التلامذة بعد موته على الإياس ما الإلهيات والتفرغ الى علم الطبيعة وعلم الأخلاق اختصوا بهما في القرن الثالث قبل الميلاد ، حتى لقبوا بالطبيعيين ولا سيما شبيعة « ثاوكرسطيس » و « استواثون » اللذين خلفا أرسطو في رئاسة « دار العلم » التي كانت للمشائين يائينا .

انصرف إذن تلاميذ أرسطو - يائسين - عن عالم ما وراء الطبيعة الى عالم الطبيعة والأخلاق ، وإذا كان مذهب زعيم العقليين

قد انهار فمّن باب أولى أن ينهار مذهب غيره ممن هم أقل منه ،  
ولكن هذا الانهيار المتتابع للمذاهب العقلية في الآلهيات لم يصرف  
الناس عن هذا النمط من المحاولات التي مآلها دائما الاخفاق !

وتتابعت هذه المحاولات في الشرق والغرب الى عهد الامام  
الفزالي .

ورأى الامام الفزالي ببصيرته النقادة ، وبحدسه اللهم - أن  
هذا الطريق الذي انحرفت اليه الفلسفة وسارت فيه إنما هو  
طريق مسدود ، ولا بد اذن من محاربة هذا العبث الذي يسمونه  
« الفلسفة العقلية » . لا بد من محاربته لأسباب عدة : فهو أضاعة  
لوقت ، وهو تشكيك للبشرية ، وزعزعة للإيمان ، وليس له من  
نتيجة إلا التفرق والاختلاف ، وتوهين المقدسات !

على أنه إذا كان يلتزم لليونان العذر في معالجة هذا الموضوع  
لعدم وجود الوحي المعصوم الذي يهديهم الطريق ، وينير لهم الجادة  
- فليس هناك من عذر للمسلمين وبين أيديهم رسالة السماء ممثلة  
في « القرآن » !

وهو : كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير .

( لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه تنزيل من حكيم  
حميد ) . وقد تكفل الله بحفظه ( انا نحن نزلنا ونذكر وانا له  
لحافظون ) .

ليس للمسلم اذن - فيما يرى الامام الفزالي - أن يحاول  
ابتداع عالم ما وراء الطبيعة ، أو اختراعه عقليا ، ولكن المسلمين  
اخذوا فيما أخذ فيه اليونان ، واعتمدوا على العقل ، واتقوا  
قيادهم اليه ، فتفرقوا مذاهب شتى ، وطرائق قدا ، وأصبح  
الفلسفة برغم هذا بريق في الأبصار ، ولمعان كالسراب يجلب  
الكثيرين !

لابد اذن من التسمير عن ساعد الجد ، وهدم هذا الزيف •  
وابطال هذا السحر ، حتى يعود الناس الى الاعتصام بجبل الله  
وعدم التفرق .

وحمل الامام الغزالي على الاساس الذى تقوم عليه الفلسفة  
وهو « العقل » حملة عنيفة ، وهجم عليه هجوما قويا ، ولم يفتقر  
قط عن مهاجمته منذ ان ألف كتابه القيم « تهافت الفلاسفة »  
فى محاولة موفقة كل التوفيق ، جريئة كل الجراءة ، طريقة كل  
الطرافة . وما كان المقصد الاول والهدف الاساسى لهجومه  
هدم الآراء فى نفسها ، فبعضها صحيح ، موافق للدين ، ومع ذلك  
فقد هدم الامام الغزالي المنهج العقلى الذى استندت اليه هذه  
الآراء : فخلود النفس مثلاً رأى يقول به الغزالي ، ويقول به  
الفلاسفة ، ولكن الامام الغزالي حمل معوله على طريقة الفلاسفة فى  
اثبات خلود النفس وهدم ادلتهم ، وضرب بمعوله فيها فانهارت  
وتهافت ، ومع ذلك فقد كان هو مؤمناً بهذا الخلود ، انه لم  
يلتزم فى هذا الكتاب الا تكدير مذهبه والتعبير فى وجه ادلتهم بما  
يبين تهافتهم !

ومقصوده : تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة وظن ان  
مسالكهم تقية من التناقض ببيان وجوه تهافتهم .

ويقول : انا لا ادخل فى الاعتراض عليهم الا دخول مطالب  
منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه ، مقطوعاً  
بالزمامات مختلفة :

فالزهم : تارة مذهب المتزلة .

ولاتية : مذهب الكرامية .

وطورا : مذهب الوقفية .

ولا انهض ذاباً عن مذهب مخصوص .

ويقول الأستاذ « بلاسيوس » بحق : « ان الفزالي حينما سمي كتابه ( تهافت الفلاسفة ) - كان يريد ان يمثل لنا ان العقل الانساني يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول اليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار : فاذا ابصر شعاعا يشبه نور الحقيقة انخدع به ، فرمى بنفسه عليه وتهافت فيه ! ولكنه يخطيء مخدوعا باقيسة منطقية خاطئة ، فيهلك كما يهلك البعوض » .

فكان الفزالي يريد ان يقول : « ان الفلاسفة خدعوا بأشسياء اسرعوا اليها بلا أعمال روية ، فتهافتوا ، وهلكوا الهلاك الأبدي » .

وفي كتاب التهافت هدم الامام الفزالي عقليا ما بناه الفلاسفة معتمدين على عقولهم ، وتهافتت الآراء تحت قلمه ، ومن الحق ان نقول : ان ادله الامام الفزالي فيها من القوة ومن الرسوخ بحيث لا تقل من وجهة النظر العقلية - عن ادلة الفلاسفة المغليين .

وما من شك في ان حملة الامام الفزالي انما كانت موجهة اولا وبالذات الى العقل ، والقضية المتنازع عليها هي قضية استطاعة العمل الوصول الى المعرفة اليقينية في عالم « ما وراء الطبيعة » . الامام العزالي ينكر ، ويثبت انكاره بالاحصاق المتتابع للفلاسفة ، ويثبت ايضا بهدم العقل لكل ما بناه العمل نفسه في هذا الميدان .

والتعارض اذن بين الامام الفزالي والفلاسفة انما هو تعارض كلي ، ولذلك فان المحاولات الكثيرة المتعددة لتصحيح آراء الفلاسفة او لتصحيح بعضها ، وتقد الامام الفزالي في حملته على هذا الرأي او ذاك ، ولانتصار لوجهة النظر الفلسفية في هذه او تلك - ان ذلك كله غير مجد في القضية التي اتارها الامام الفزالي ، وهي محاولات جهل القائلون بها موضوع النزاع على حقيقته او تجاهله !

ومن هنا كانت محاولة ابن رشد - وهو اكبر المدافعين عن الفلاسفة - تصويب آراء الفلاسفة في كتابه « تهافت التهافت »

عملا غير مفيد في حسم النزاع ، اذ ان دائرة النزاع الحقيقية انما هي الأساس الذي بنيت عليه الآراء وليست الآراء نفسها ! والواقع ان فكرة الامام الغزالي لا تزال للآن تنسم بالسهولة والوضوح والقوة ! لقد اخفقت اياها العقليون ، والدليل على اخفاقكم اختلافكم المستمر ، هذا الاختلاف الذي اصبح وكأنه القاعدة والمبدأ العام !

واذا اردنا في النهاية تقدير مدى الآثار التي كانت ولا تزال ثمرة لفكرة الامام الغزالي هذه - فان خير ما نفعل فيما يتعلق بذلك ، وخير ما نختم به هذه الكلمة هو ان ننقل رأى الدكتور محمد اقبال ، وهو رأى يتسم بالرصانة والعمق . يقول محمد اقبال في كتابه « تجديد التفكير الدينى في الاسلام » :

« على انه لا سبيل الى انكار ان الدعوة التي نهض لها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها « كانت » في المانيا في القرن الثالث عشر .

ففى المانيا ظهر المذهب العقلى لأول عهده حليفا للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيا ، فكان الطريق الوحيد اذن : ان تمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات !

وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الاخلاق ، ولذا مكن المذهب العقلى من سيادة الالحاد .

تلك كانت الحال في المانيا عندما ظهر « كانت » وكشف كتابه ' « العقل الخالص » من قصور العقل الانسانى ، فهدم بذلك ما بناه اصحاب المذهب العقلى من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه .

وان التشكك الفلسفى الذى اصطنعه الغزالي على تطرفه بعض الشيء قد انتهى الى النتيجة نفسها في العالم الاسلامى ، اذ قضى

ذلك على المذهب العقلى الذى كان موضح الزهو على الرغم من  
ضعفاته ، وهو المذهب الذى سار فى الاتجاه اليه نفسه المذهب  
العقلى فى الماتيا قبل ظهور « كانت » .

غير ان هناك فارقا هاما بين « الفزالى » و « كانت » ، فان  
« كانت » تمشى مع مبادئه تمشيا لم يستطع معه ان يثبت ان  
معرفة الله ممكنة .

اما الفزالى فعندما خاب رجلاؤه فى الفكر التحليلى ولى وجهه  
شطر الرياضة الصوفية ، والقى فيها مكانا للدين قائما بنفسه .

وبهذه الطريقة وفق لان جعل للدين حق الوجود مستقلا عن  
العلم ، ومن الفلسفة الميتافيزيقية .

.....

تجربتي مع الفلسفة :

ان هذه الخاتمة تجربة شخصية .

ولعل القارئ الكريم يسمح لى بان اتحدث عن الجو الذى  
عشته فى بواكير حياتى الفلسفية :

لقد كان ذلك لاول عهدى بجامعة باريس حينما ذهبت الى  
فرنسا للدراسة .

احب ان اصف الجو الذى عشته ، وكيف تصرفت - بتوفيق  
الله - فى انائه .

... ودخلت الجامعة ، وبدأت الدراسة فى علم الاجتماع وعلم  
النفس ، ومادة الأخلاق ، وتاريخ الأديان .

وكانت هذه المواد يتزعم دراستها وتدرسها الأساتذة اليهود ،  
او الذين تلمذوا على الأساتذة اليهود .

وكانت هذه المواد كلها تسير في تيار محدد ، هو أنها « علوم مجتمع » ، أي أنها لا تنقيد بوحى السماء ، ولا تنقيد بالدين على أنه وضع الهى ، فهى تدرس موضوعاتها على أنها ظواهر اجتماعية ، وظواهر انسانية .

وبدأنا فى الدراسة نسمع مختلف الآراء فى نشأة الدين ، ومختلف الآراء فى تفسير النبوة ، وينتهى الأمر برأى الأستاذ فى الموضوع .

وليس فى هذه الآراء - على اختلافها وتعددتها - ما يتجه الى أن الدين وحى من السماء ، أو أن النبى موصول الاسباب بالسماء! وإذا انتظرنا من الأستاذ أن يصحح الوضع ، فيدلى فى النهاية برأيه مثبتا الألوهية والنبوة هادما للآراء الأخرى واصفا لها بأنها ضلال ! ..

إذا انتظرنا ذلك منه فأننا نكون واهمين ، فإنه واحد من هؤلاء العشرات من الأساتذة فى هذه المواد وما شابهها المتخمسين فى تيار المادية! لقد فسرت الجامعات الأوربية العلم على أنه القواعد التى تقوم على التجربة والملاحظة ، والتزمت بأن تفسر وإن تشرح علم الاجتماع وعلم النفس وجميع الظواهر فى الأفاق وفى الأنفس ، على هذا الأساس ، والتزمت ذلك أيضا فى تاريخ الأدبان .

هذه العلوم بالذات وفروعها تتعاون - فى جامعات الغرب - لتقود الإنسان متساندة الى الإلحاد !

أن للدين - فيما يزعمون - نشأة انسانية اجتماعية . وإن للخلق - فيما يرون - نشأة انسانية اجتماعية ، وقد تواضع الناس على سلوك معين سموه « فضيلة » وعلى سلوك آخر سموه : « رذيلة » ، ودراسة الدين والأخلاق إذن تتجه الى النشأة والمظاهر وعوامل التطور وظواهر التطور .. وليس للسماء فى الدراسة من نصيب اللهم الا الوصف لظاهرة نشأت فى المجتمع .

وكل الظواهر والمظاهر في هذه الدراسات اعتبارية نسبية متغيرة  
متبدلة لا تثبت على حال ، ولا تستقر على وضع ، لأنها في كل يوم  
تبدل حالا بحال ...

وهذه الأفكار تتكرر في هذه المواد : تسممها في علم الاجتماع ،  
وتسممها في علم النفس وتسممها في دراسة الاعلام وتسممها  
في دراسة تاريخ الاديان ، وتسممها في دراسة العلوم المتفرعة من  
كل ذلك .

والشاب الذى انتقل من الاقسام الثانوية الى الجامعة يتأثر  
بأستاذه ، فاذا كان الاساتذة متعاونين على هدم القيم الثابتة  
والمثل العليا التى يقررها الدين وتقررها الأخلاق - اذا كان الامر  
كذلك - فان الطالب الذى يعيش في اجواء تتعاون كلها على هدم  
عقائده ومثله وقيمه ينتهى به الامر - في الاغلب الامم من الحالات -  
بان تنهار هذه القيم في شعوره ا

ومن هنا كانت الظاهرة التى تجدها في طلبة الجامعات في اوربا  
من الاستخفاف بكثير من العقائد ، وبكثير من القيم ، وينتهى الطالب  
بالاحاد ، او على اقل تقدير بالايمان الكامن الذى لا فاعلية له  
ولا تأثير في سلوك الانسان ا

وكنتم - من غير ما شك - اضيق بكل ما يجرى في هذه  
الدراسات ، ولكن الله سبحانه وتعالى الهمنى التفكير في قيمة آراء  
الاساتذة انفسهم في هذه المواد .

وبدأت افصل بين عالمين من المصرفة : عالم الماديات كالطبع  
والطبيعة والكيمياء ، وهذه امور تحكمها التجربة ولا تتعارض هي  
والدين ولا اختلاف فيها ، وعالم التفكير المجرد في الدين والأخلاق  
والمجتمع .



وأخذت ادرس في زانة هذا الجانب الآخر من الزاوية التاريخية، فوجدت انه منذ بدأ التفكير العقلى فيها ، بدأ في اللحظة الأولى الاختلاف فيه ، وبدأ كل زعيم من زعمائه ينتقد الآخرين في عصره، وكل مفكرى عصر ينتقدون المفكرين في العصر السابق عليه ، وهكذا الأمر .

وما من شك في أن هؤلاء الأساتذة الذين يدرسون لنا ينتقد بعضهم بعضا في آرائهم ، ويخطيء بعضهم بعضا ، كما ينتقدون السابقين عليهم ويخطئونهم ! وميصنع من بعدهم صنيعهم ، فيوجهون اليهم النقد ويخطئونهم ، وهكذا الى ان يرث الله الأرض ومن عليها .

لقد اخذ « دوركايم » اليهودى ، يعمل بمعاول هدامة في كل القيم والمفاهيم الدينية والأخلاقية ، وأخذ تلميذه الأكبر اليهودى « ليفى بروهل » ينهج منهجه ويسير على طريقه في علم الاجتماع وفى علم الأخلاق . وكتاب « ليفى بروهل » : « الأخلاق وعلم العادات » - مثل واضح لهذا النوع من هدم القيم ومحاولة القضاء على كل المثل .

فكرت اذن في اختلاف الآراء ، أو في هدم بعضها بعضا في مواجهة كل ما يقوله الأساتذة ، وكنت أقول في نفسى - في مواجهة كل أستاذ : سيهدمك المعاصرون لك، وسيهدمك الذين يأتون من بعدك !

ولكنى في مواجهة كل هذه الآراء الالحادية - كنت أتشبث بيقين لا شك فيه :

كنت أقول في نفسى : اذا كانت الأخلاق نسبية فهل يأتى الزمن الذى نمتقد فيه : ان الصدق رذيلة ! أو ان الشهامة شر ! أو ان الشجاعة سوء ! أو ان العفة جريمة ، أو ان كذا ، أو كذا ! ثم أعود الى نفسى فأقول : كلا ...

واتساءل من جديد في مجال العقائد : هل سيأتى اليوم الذى  
لا نقول فيه بوحداية الله ، أو لا نقول فيه برادته وعلمه ؟  
واعود الى نفسى واقول : كلا .

كنت أحاول دائما ان اردد ان هؤلاء القوم يسرون فى طرق  
لا تنتهى الى غاية .

ما هدفهم من ذلك ؟ ما غايتهم ؟

وما كنت أجد الإجابة عن هذا السؤال آنئذ ، لكنى عرفت  
قيما بعد أن هذا هو المنهج اليهودى الذى رسموه بعد تفكير طويل ،  
والتزموا القيام به بكل الوسائل أو بكل الطرق ، وهو منهج التشكيك  
فى القيم والمثل والعقائد والأخلاق !

يستخدمون هذا المنهج فى المجالات المختلفة لافساد المجتمعات  
وتحللها أخلاقيا ودينيا ، ويضيفون اليه العمل على إثارة العمال على  
أصحاب رموس الأموال ، وعلى إيجاد الضغائن والفتنة بين مختلف  
فئات الشعوب ، والثمرة التى يعملون دائبين على الوصول إليها :  
من تكون المجتمعات شاككة مملوءة بالفتن ، وذلك سبيلهم الى  
السيطرة .

ان اليهود يهدفون من وراء كل ذلك الى السيطرة على العالم .  
لهم يحطمون القيم والمثل حتى لا يكون فى المجتمعات قوة من عقائد ،  
أو قوة من خلق . ومن أجل ذلك تعاونوا على أن تكون لهم الكلمة  
الأولى فى الجامعات فى علم الاجتماع وفى علم النفس ، وفى مادة  
الأخلاق ، وفى تاريخ الأديان .. وفى الفلسفة . ولم يكن من السهل  
على فى أثناء هذه الدراسة الاستمساك بالقيم والمثل التى  
نشأت عليها . ولولا عون من الله سبحانه ، وتوفيق منه ، ولولا لطف  
الله - لصرت كواحد من هؤلاء الألوف الذين يدرسون فى الجامعات  
الأوربية ، ثم يخرجون منها وقد تحطمت فى نفوسهم المثل الدينية  
الكريمة !

وانتهيت من هذه الدراسة ، ثم كانت المرحلة التالية هي مرحلة  
« الدكتوراه » .

وبعد تجارب هنا وهناك في مجالات مختلفة من الموضوعات ،  
وبعد تردد بين هذا الموضوع أو ذاك ، هداني الله - وله الحمد  
والمنة - الى دراسة موضوع التصوف الاسلامى . ولم يكن ذلك  
مصادفة ، وانما هي بداية وتوفيق من الله سبحانه وتعالى ، وهي  
هناية اعجز عن شكر الله سبحانه وتعالى عليها . وانغمست في المنصر  
الاساسى في موضوع الرسالة ، وهو دراسة الحارث بن اسد  
الحاسبى .

انغمست في جو مجموعة من المخطوطات لهذا العالم الكبير  
المستنير ، ورأيت أنه قد مرت به - هو الآخر - فترة من الضيق  
لاختلاف الآراء وتفرقها ، والحيرة في أيها الحق وأيها الاصب ؟ لم  
هداه الله سبحانه الى الطريق الاقوم .

ووجدت في جو الحارث بن اسد الحاسبى الهدوء النفسى ، أو  
الطمأنينة الروحية ، ولكنه هدوء اليقين ، وطمأنينة الثقة بما يعلم .

فقد اتقى بنفسه في معترك المشاكل التى يشهدها المبتدعون  
والمحرفون ، وأخذ يصارع مناقشا ومجادلا وهاديا ومرشدا متخذا  
الاساس الاصيل والمصدر الاول : القرآن والسنة ، متخذا ذلك  
مقياسا وحاكما متحكما في كل ما يقال أو يفعل .

وانتهيت من دراسة « الدكتوراه » وأنا اشعر شعورا واضحا  
بمنهج المسلم في الحياة ، وهو :

### منهج « الاتباع »

ان ابن مسعود رضى الله عنه يقول كلمة موجزة عن هذا المنهج  
كانها اعجاز من الاعجاز ، انه يقول :

« اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم » .

وهى كلمة حق وصدق ثرية بالمعاني الطويلة العريضة ، يبرهن آخرها على اولها ، والنهى فى وسطها يبرهن عليه ايضا آخرها : اى اتبعوا فقد كفيتم ، والكافى هو الله سبحانه وتعالى الذى اوحى المبادئ والاصول والقواعد ، وطبق رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذلك وبينه ، فكان تطبيقه مقياسا وبيانا ومرجعاً يرجع اليه المختلفون .

« ولا تبتدعوا فقد كفيتم » : ان الذى يبتدع هو من لا كفاية له ، ولكن الله سبحانه وتعالى بعد ان اكمل الدين واتم النعمة - ليس هناك من مجال ، ولا من حاجة الى الابتداع .

لقد كفانا الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كل ما يصلحنا من امر الدين .

لقد كفينا ، وعلينا اذن الاتباع . ولا منهج لنا الا الاتباع .

وبعد ان وقر هذا المنهج فى شعورى واستيقنته نفسى اخذت ادعو اليه : كاتبا ومحاضرا ومدرسا ، ثم اخرجت فيه كتابا خاصا هو كتاب : « التوحيد الخالص » او الاسلام والعقل » .

وما فرحت بظهور كتاب من كتبى مثل فرحى يوم ظهر هذا الكتاب ، لانه هو خلاصة تجربتى فى حياتى الفكرية .

وكل ما كتبت عن التصوف ، وعن الشخصيات الصوفية - فانما يسير فى فلك هذا المنهج ، منهج الاتباع .

هذا وبالله التوفيق

عبد الحليم محمود



## المشكلة الأخلاقية والمشاعر التي تؤدي إليها

لثانية :

عندما نجد في شيء ، أو في شخص ، أو في عمل ، سببا  
لسرونا خاصة ، أو عندما نتذكر أنه كان كذلك ، بل وعندما نتخيل  
أنه من الممكن أن يكون سببا لذلك السرو ، فأننا نشعر نحوه  
برغبة تحملنا على البحث عنه أو على القيام به .

وحيثما نشعر أن في شيء ، أو في شخص ، أو في عمل ، سببا  
لآلما خاصة ، أو حيثما نتذكر أنه كان سببا لهذه الآلام ، بل  
وعندم نتخيل أنه من الممكن أن يكون سببا لهذه الآلام ، فأننا  
نشعر نحوه بيفض يحملنا على الفرار منه ، أو على تحاشيه .

ولقد أبان « سبينوزا » ، من قبل ، عن هذه الفكرة وأفاض  
عليها نورا ساطعا ، ولا يزال ما قاله بصدها محتفظا بكل ما له  
من نفاسة .

ومن هنا يلاحظ أن الدائنا والآلما ليست جميعا من قبيل  
واحد .

ان بعضها مرتبط بارضاء ما يسمى « الميول الانانية » ، أو بمعارضتها ، كل فرد يسعى الى الاحتفاظ بحياته ، بل هو يعمل ، فوق ذلك ، على ان يمكن لنفسه في سلم الحياة مكانة خاصة ، فاذا اتيح له ما يرضى ميوله شعر بالسرور ، واذا ما حالت الحوائل دون ارضاء تلك الميول قلق وتألم . ومن هنا ينشأ عالم من النزعات . ذلك العالم الذى لو انفرد بنفسه لحملنا على أن نتخذ الانانية التامة شعارا لنا : « كل شيء لى ولو كان ذلك على حساب الآخرين » .

### الايتار او ( المشاركة الوجدانية ) :

ومع ذلك فليست الانانية هى المصدر الوحيد لالامنا وملذاتنا .

ان كثيرا من الناس قد وهبوا رقة العاطفة « المشاركة الوجدانية » أى أنهم يتألمون لالام الآخرين ، وانهم يسرون لسرورهم : ما أكثر أولئك الذين ليس في طوقهم ان يشاهدوا حادثة ، او يروا الدم يسيل ، او تقع عيونهم على منظر عملية جراحية ، او يسمعون نحيبا دون أن يعصر الالم قلوبهم عصرا اليما ، ودون أن تسيل عبراتهم مع الباكين ، بل ربما وقعوا في حالة انشاء . ثم اليس سرور الآخرين وضحكهم ومرحهم يشيع في نفوس سواهم نفس الحالة ؟ ولا اخالنا بحاجة الى اكثر من ذلك لتلطيف الميول الانانية . ان ذلك الذى يالام الآخرين ليتعاشى ايلامهم ، انه ليبدل وسعه لتخفيف الالمهم . كما ان من يسمد بمسرات الآخرين يتعاشى أن يعكر عليهم صفوها ، بل انه ليفكر ، جادا ، فى اتمائها . وهذا منبع ثان للذة والالم ، لو فرضناه وحده لحملنا على تحقيق المثل الاكى : « كل شيء للآخرين ولو كان ذلك على حسابى » .

## وحى الضمير :

وليس هذا كل ما نريد قوله . فالأكثرية من الناس ، بل ربما جميعهم ، يكون لهم ضمير متى أدركوا سن الرشيد . فحينما يشعرون في عمل فانهم يشعرون بأن هذا العمل اما أن يكون واجب التنفيذ ، واما أن يكون واجب الترك ، واما أن يكون من قبيل المباح . وحينما يقومون بالعمل ، سواء أراعوا الضمير أم لم يراعوه ، فانهم يشعرون ، اثر القيام به ، بمشاعر مختلفة . فإذا كانوا قد خضعوا لحكم الضمير ، فيما أوجبه ، فانهم يشعرون بتقدير لانفسهم تصحبه للذة ظاهرة : الرضا الأخلاقي . اما اذا كانوا لم يستجيبوا لصوت الضمير فانهم يشعرون باحتقار لانفسهم شديد الأيلام : تبيكت الضمير .

ومن هنا كان ، عند الدين يشعرون شعورا قويا بهذه العواطف ، مصدر ذلك هو « وحى الضمير » وهؤلاء غايتهم استشعار الرضا الأخلاقي ، والانسجام مع انفسهم والاعتزاز بها وفوق ذلك : ان يتحاشوا تأنيب الضمير ، وأن يكونوا من انفسهم غير ملومين .

ومن هنا نشأ منبع جديدة للذة والألم ، لو وجد وحده عند الفرد لكان منهجه في الحياة « ارضاء ضميره أولا ( وقبل كل شيء ) ، والطاعة في كل الأحوال لما يأمر به ، والخشية من تأنيبه ، وعمل كل ما يشعر النفس بكرامتها » .

## اساس المشكلة الأخلاقية :

وسواء أكانت اللذات انانية ، أم كانت إثارية ، أم منبئة من الضمير ، فان قلب الانسان المتزن يستشعرها جميعا . والنتيجة لكل هذا هي ان يتجاذب الانسان مختلف الرغبات التي تنشأ من دافع داخلي واحد ، وان تكن تلك الرغبات لا تكاد تنجم فيما بينها . حقيقة أنها تنشأ جميعها عن « اللذة والألم » ذلك المنبع

الذي نشعر به أو تكون قد شعرنا به ، أو نتخيل أنه من الممكن أن نشعر به . غير أن تلك اللذة وذلك الألم تعدد أسبابهما وتختلف وتشابك ، حتى أن نفوسنا في كل لحظة لينالهما من تجاذبها ما نال من التمزيق جسم « رافايك » الشمس (١) .

ذلك هو أساس المسألة الأخلاقية : مطامح مختلفة تنبث فينا فماذا يجب اتباعه منها ؟ أنلتزم وحي الأنانية ؟ أنستسلم لعاطفة الرحمة ورقة الشعور ؟ أم يجب أن نضع في المقام الأول من عنايتنا طمانينة الضمير والاعتزاز المشروع بالكرامة ؟

ان هذه المسألة قد ظهرت ، على مجرى التاريخ بمظهرين مختلفين : أحدهما خفيف الوقع نسبيا (٢) والآخر محزن ومفجع (٣) .

#### ١ - المظهر الخفيف الوقع نسبيا :

ان جميع الفلاسفة الذين عنوانا بالمسألة الأخلاقية قد أدركوا هذه الحقيقة : ان الأساس الأول للحياة الأخلاقية إنما هو « الإرادة الخيرة » .

لكن ما هذه الإرادة الخيرة ؟ لقد فسرها « كانت » بمعنى

(١) رجل فرنسي قتل هنري الرابع وحكم عليه بالقتل تمزيقا بريطه بين لويعة من الخيل سيق كل منها في ناحية فتقطع جسده قطعا .

(٢) لان أكثر ما فيه هو ان فريقا من الفلاسفة لم يعتقدوا عصمة الضمير الذي هو الوسيلة الوحيدة للهداية ، في الطبيعة الإنسانية ، وراحوا يبرهنون عجزه من ضبط السلوك الإنساني في كثير من الأحيان . ولكنهم مع ذلك لم ينكروه انكارا تاما ، ولم يجردوا الإنسانية من القيم الأخلاقية كما فعل أصحاب المظهر المحزن المفجع .

(٣) أصحاب هذا المظهر ، كما سيأتي ، فريق من الفلاسفة الماديين انكروا الضمير والمضيلة وجميع القيم الأخلاقية وأبوا أن يعتقدوا ان الإنسانية في عدالتها وتواصلها وتراحمها يمكن أن ترتفع عن مستوى النحل والنمل الذي سخرته الطبيعة تسخيرا . فهو يأتي بلزوع مظاهر التضحية والتعاون ولا قوة في ذلك سوى البلاءة والغلظة .



معين (١) . بيد أن لها معنى آخر أكثر شمولاً : لكى يكون المرء ذا ارادة خيرة ، عليه أن يقوم بأمرين .

١ - يجب عليه ، قبل الشروع فى العمل أن يتحقق ، باخلاص ، ما يجب عمله لكى يكون سلوكه أحسن ما يمكن فى الأحوال التى تعرض له .

٢ - أنه ، عندما يتكون له رأى صادق فيما ينبغى فعله ، يجب عليه أن يتفقد ، فى اخلاص تام ، ما بدا له أنه الافضل .

ان الانسان الذى يسير هكذا يكون قد حاول ، حقاً ، كل ما يمكنه لكى يكون عمله خيراً . ويكون قد حقق الشروط التى اذا فقدت لم يكن العمل أخلاقياً . وله ، إذن ، أن يكون راضياً عن نفسه . وأنه لغير ملوم فيما اختاره لنفسه من مبادئ خلقية . لكن ، من أجل ذلك ، ايمكن أن يقال أنه سلك سلوكاً حسناً ؟

لقد حاول بعض الفلاسفة اقناعنا بهذا . وذهبوا وفى مقدمتهم « جان چاك روسو » الى أننا نملك بصيرة نعرفنا الخير والشر . وقد رأوا أن ضميرنا هو خاصية فطرية يمكننا أن نشق بها فى اطمئنان تام « هاد موثوق به ومعصوم من الخطأ » (٢) .

---

(١) هى عند ( كانت ) القوة المنفلة لما يوحى به الضمير . لذا كانت خيرة أمرست من وحي الشهوات ونقلت وحي الضمير بكامل حريتها . واذا كانت شريعة سيئة التكوين أمرست من ذلك الوحي الخير دائماً من الضمير ، وجرت وراء الشهوات ( وهى مناط الخيرية والشرية . أما الضمير فخير دائماً .

(٢) هكذا يرى ( كانت ) فى الضمير تماماً . ويرى أن الإرادة الخيرة متى اطاعت الضمير وحاولت بكل قواها أن تنفذ وحيه فقد أدت ما عليها وكانت خيرة ولو لم تصل الى فرضها المقصود بل أى سبب من الأسباب .

ولو ان أولئك الفلاسفة أصابوا الحقيقة لما احتيج الى عرض المسألة الأخلاقية على بساط البحث (١) . لكنهم لم يصيبوا في هذا الرأي . فمئذ بدأ المفكرون رحلاتهم شاعدا ان الناس ، في كل العصور ، وفي جميع الاقطار ، يستشيرون ضمائرهم ، ولكنها لا تسمعهم جميعا لحنا واحدا . اذ ان ما يظهر عدلا وخيرا لبعض النفوس الخلصة ، في عصر خاص ، لا يظهر عدلا ولا خيرا لنفوس اخرى هي ايضا مخلصة ولكنها عاشت في عصر آخر ، او مكان آخر .

وهل يراد لذلك امثلة ؟ ان الامثلة لتجمل عن الحصر .

اننا لنجد بعض تلك المثل عندما نوازن بين احوال الضمير ، خلال مختلف العصور . ففي العصور القديمة اليونانية - اللاتينية كان نظام الرق مشروعا : ان اشرف القلوب ، اذ ذاك ، كانت تجد من الطبيعي ان يباع الرجال والنساء والاطفال ، وان يعاملوا معاملة السوائم . وكانت القوانين الرومانية القديمة تجعل من المرأة والاطفال ملكا للزوج ، كما لو كانوا امثلة او انعاما . ولهذا كان للاب ، من بين الحقوق الاخرى ، الحق في ان يعرض ابنته المولودة حديثا في السوق العام ، اذا كانت له بنت اخرى .

ولسنا بحاجة الى ان نذهب بعيدا . فهلم اسلفنا (٢) كانوا يرون شرعية تطبيق العقوبة على مجرد ظن الجريمة . وكانوا ،

---

(١) لى كان حلها سهلا جدا بحيث لا يبقى محل للجدل حول خيرية الاسلحة وقربتها . لان الضمير بطبيعته سيرشد جميع الناس الى طريق الهدى ويمنحهم طريق الضلال . وهنا الاعتراض هو بدء الهجوم من الطريق الذي يورا من دعوى بسملة الضمير وعلى راسهم ( مونتيني ) و ( لوك ) و ( بوجنفل ) و ( ديلو ) .

(٢) اسلفنا : اى الفريسيين القدماء اسلاف الزلف .

بلا أدنى قلق ، يشاهدون الفرد مشنوقا ، من أجل اختلاس ثأفه .

وكذلك نشاهد هذا الفرق بمقارنة أحوال الضمير في الأقطار المختلفة . فالشعوب التي يسود فيها نظام تعدد الزوجات لا تعتبر من يتزوج بعدد منهن بريسا فقط ، بل أنها ، فوق ذلك ، لتعد هذا العمل ، منه ، ساميا ومشرفا إلى حد كبير (١) . وإن مشاعر الحياء القوية جدا عند الشعوب المتحضرة لا تهم قليلا ولا كثيرا ، عند شعوب مثل زنوج الكونغو ، وسكان جزائر « تايبي » .

ومن ناحية أخرى ، فإنه لا شيء أقرب من مشاهدة بعض الالتزامات التي تقتضيها حياة بعض البدائيين . وليس من المجهول ما يعد من المحرمات الدينية عندهم : مثل تحريم بعض أنواع اللحوم ، أو بعض أنواع الأشربة ، أو خروج النساء بدون حجاب .

وأمر العلقوس السائدة في البلاد « الأوقيانوسية » معروف مشهور . فهن تعتبر من الآثام ما قد يظهر لنا طبيعيا ، بل فوق ذلك ، ما يظهر لنا ضروريا : أنها تحرم تناول الطعام تحت سقف ، والكلت في المسكن إذا كان المرء مريضا ، واستعمال الأيدي في التفدية بعد فراغ المرء من حلق شعره ، أو بعد فراغه من صنع زورق .

بل يرى مثل ذلك ، من مظاهر اختلاف الضمير ، في الجماعة الواحدة المتحضرة . وهل الراسمالى الذى يدافع عن نظام الميراث

---

(١) أما ضمير الرجل الفريى فيؤله نظام تعدد الزوجات . والحكم هنا بأن ذلك العمل يعتبر مشرفا ، منذ جميع الأمم التي تبيح تعدد الزوجات ، فخرج منه سخرية لازمة . فضلا من أنه يدل على تسرع في الحكم . لأن جميع المثقفين والخبيرين لا يؤثرون ذلك من غير ضرورة . والخبيرية الإسلامية لم تبعه إلا بقهود .

أقل اخلاصا من الشيوعي الذي يهاجمه ؟ أم هل الديموقراطي الذي يقرر ضرورة الانتخاب العام أقل اخلاصا من الأرستوقراطي الذي يعلن عدم ملائمة هذا النظام ؟ هل ( فيلانت ) ، عندما يبيع أنواعا من الكلب ، أقل اقتناعا برأيه من ( السست ) عندما يجرمها ؟ (١) . ان ( شارلوت كودي ) (٢) عندما قضت على حياة ( مارا ) كانت ترى ، ولا شك ، أنها إنما تقوم بعمل أخلاقي عظيم بلا مرأ . فهل المواطنون الذين ساقوها الى المقصلة كانوا أقل ايمانا منها بالقيمة الأخلاقية لعملهم هذا ؟

حقا ، أنه لا يكفي أن يكون الإنسان ذا ارادة طيبة لكي يكون عمله أخلاقيا . وأنه حتى مع وجود خير ارادة في الدنيا ، وأصدق مجهود لتحرى الصواب ، وأقوى عزيمة ، قد يكون من الممكن أن يحطئ الإنسان خطأ فاحشا في نظره الى الخير والشر والعادل والظلم . وليس يكفي أن يريد الإنسان ، من أعماق نفسه ، عمل ما يجب عمله . بل أنه لمن الضروري أن يعرف ذلك . وان تلك المعرفة لأصعب هذه الأمور ، غالبا .

وهذه الفروق التي لاحظها الفلاسفة من أقدم العصور حدث بهم الى تكوين أول صورة للمسألة الأخلاقية . وبعد فرض وجود انخير والبشر ، والعادل والظلم ، فما هو ، إذن ، بعد البحث والمخيص ، ذلك الخير وذلك الشر ، وذلك العدل وذلك الظلم ؟

---

(١) فيلانت والسست شخصيتان ورد ذكرهما في قصة ( ميراث تروب ) للشاعر الفرنسي ( مولير ) .

(٢) هي لعاة ، ولدت عام ١٧٦٨ وحررت ( مارا ) بالخنجر في العام لتنتقم منه لما عمله من شر في مواطنها .

## ٢ - المنظر الحزن الفجع :

ان ما تقدم آنفا ليس الا الصورة الظاهرة للمسألة الاخلاقية .  
وهناك صورة أخرى لها :

ان مقارنة الضمائر الانسانية بعضها ببعض لا تظهر ، فقط ،  
الاختلافات التي تعطينا صورة من تفاوت هذه الضمائر . بل انها  
لتوضح كذلك التشابهات التي تدل على توافقها (١) . ومهما تكن  
تلك الضمائر من الاختلافات في العصور الماضية ، ومهما يكن من  
امر اختلافها في عصورنا هذه ، فانها لتتفق ، جميعا ، على هذه  
المسألة : انها تتفق ، جميعا ، في أن تقول للفرد : ( كن عادلا )  
( كن طيبا ) فاما الامر باتباع العدالة فمعناه ، حسب اختلاف  
الزمان والمكان ، ( احترم أبناء قبيلتك ) او ( احترم مواطنيك )  
او ، احترم أبناء الانسانية مهما اختلفت اجناسهم ) . ومن ناحية  
أخرى نجد ان الامر باتباع العدل ، وباستثمار الطبيعة يعنى :  
( احترم وساعد الآخرين ، جهد طاقتك ، في حياتهم . وفي  
ملكيتهم ، وفي حريتهم ) ان في التفكير ، او في الحديث ، او في  
العمل ؛ وفيما يتعلق بكراماتهم . وفي كل هذا تريننا الملاحظة  
اختلاف الضمائر ، وعدم ثباتها على مبدأ واحد .

ومع ذلك ، فهنا حقيقة تبدو من ثنايا ذلك الاختلاف : ان  
ضمير المرء حينما يأمره بالتزام العدل فان ما يأمره به ، دائما ،  
ليس الا الامر بعمل اخلاقي متحدد النوع . انه في الواقع يأمره  
باحترام عدد من الناس يختلف في القلة والكثرة . بيد ان الجوهر  
هو دائما . وذلك ان الامر باتباع العدل ، وباستثمار الطبيعة

---

(١) سيوضح لنا مما يأتى ان هذا التوافق ليس كالتوافق الذى ادعاه سابقا  
( جان جاك روسو ) ومتابعوه . انه هنا توافق في صورة هزربة بالانسانية . انه  
وضوح الانسانية كلها لصوت الطبيعة الذى يسخر ، تسخيرا مزموا ، بعض  
افرادها لبعض كما سخرت النمل والنحل في العمل لبقاء النوع .

إنما يعنى دائما ( كف عن ارضاء جميع نزعاتك وعن الخضوع لها  
خضوعا فوضويا . احمل نفسك على أن تحدد بعض رقبالك ، وأن  
تخلى عن بعضها من أجل مصلحة الآخرين . ضح بشئ من  
مطامحك ، ومن غواياتك ، من أجل اشسباهك ، أو من أجل  
بعضهم . كف نفسك . هذب نفسك ) .

وانه ليكفى أن يتأمل المرء حتى في أسس الحياة الاجتماعية  
لكى يدرك أن أوامر كهذه هي ذات معنى خفى (١) .

ما معنى جماعة ؟ هي مجموعة كائنات حية . ولكن عصابة من  
الأفراد الذين يعيشون معا لا يكونون ، لهذا السبب ، هيئة  
اجتماعية حقيقية .

إن طائفة من الناس لا يمكن أن تصبح هيئة اجتماعية بالمعنى  
الصحيح إلا منذ اللحظة التي يتقرر فيها ، بين أفرادها الذين  
يؤلفونها ، نوع من تقسيم الأعمال . وكلما كان هذا التقسيم في  
تقدم فإن الجماعة تأخذ صفاتها المميزة ، وحينئذ فالحياة  
الاجتماعية ، كما هو معلوم ، لا يمكن أن تتحقق إلا إذا تحققت بعض  
الأسس لتكوينها .

لنفرض أن عددا من الأفراد لم يكن بينهم أى استعداد لأن  
يحترم بعضهم بعضا ، ويساعد بعضهم بعضا . ولنفرض أنهم  
أنما يقضون حياتهم في القتال أو تبادل السرقة ، والتشائم .  
إستطيعون ، على هذا ، أن يمضوا في عمل للصالح العام ؟ أن  
ما يمكن أن يسود بينهم لن يكون إلا ذلك الذى سماه « هوبز » :

---

(١) سيتضح هذا المعنى الخفى اذا فهمنا بتحديد واضح معنى كلمة (جماعة)  
وهذا المعنى الخفى هو ما تريده الطبيعة بهذه الأوامر . انها تريد منها تسخير  
الطبع الإنسانى في صمت وبلا شعور ليخدم بعضه بعضا ، ويضفى بمفه بنفسه  
لبعض لى يبقى النوع الإنسانى ما يقى الزمن والكان .

( حرب الكل ضد الكل ) صراع محتدم من أجل الحياة ، حق  
الأقوى والخباب .

ان جماعة من الجماعات لا يمكن ان تتحقق ما لم يتحقق بين  
امضائها احترام متبادل . كما ان تلك الجماعة تكون غير ممكنة  
اذا ما انعدم التعاون بين افرادها . غير ان وجود تلك الجماعة  
لا يتوقف على ان يكون بين امضائها كمال الاحترام ، وتماص  
التعاون ، ولا ان يكون ذلك الاحترام وذلك التعاون بدرجة واحدة  
عد جميع الاعضاء . وانها لحقيقة تعضدها التجربة : انه ، بدون  
حد أدنى من الاحترام والتعاون بين الافراد ، سواء اكان طوعية ،  
ام عن خوف السلطان ، لا يمكن لجماعة ما ان تنابع حياتها .

وعلى هذا ، عندما يهتف صوت الضمير « اضبط نفسك ،  
هذب نفسك ، احترم الآخرين ، ساعدهم » فان هاتيك الاوامر  
تكون ذات معنى خفى هو ( اعمل ما لا توجد اية جماعة بدونه ،  
كن اجتماعيا في حياتك ) . وهنا تبدو ، فجأة ، الصورة الثانية  
للمسألة الاخلاقية (١) . ان « مترلك » ليدعونا ، بعد «ماندويل»  
الى ان نختبر خلية نحل . ان مشهدا من المشاهد الرائعة لن  
يكون ابلغ منها تعليما لباحث اخلاقى . ان خلية النحل يعمرها  
ثلاثة انواع من الحشرات :

الملكة او بتعبير ادق واضعة البيض ، الذكور او ببساطة  
اخرى ذوات الطنين الفارغ ، العاملات . وعلى هذا ، عندما تنابع  
حياة هذه الحشرات ، نجد انفسنا مأخوذين ببجائنها : ان هذه  
الحشرات لتتابع حياة تضحية مستمرة . فالملكة لا تخرج حرة

---

(١) الصورة التى تقدم انها تظهر محزون ومعجب ومعنى انها تبدو فجأة ان  
التضحية المفروضة من الطبيعة تظهر سائرة بلا تقاب لان اسلوب النحل في  
تضحيته سويها تماما ، والانسان كالنحل في تضحيته ، وفي حقه الموت ، وفي  
بلايته التى تجعله يرفض بهذه التضحية .

من الكوازة الا مرة واحدة . والغرض من هذا الخروج هو اجراء عملية التلقيح . انها تطير وفي اثرها الذكور يتعقبونها . ويدركها احد الذكور فيمسك بها ، ويلقحها . ثم تعود الى الكوازة حاملة ذلك اللقاح . ومن ذلك الحين تظل تتردد من نخروب الى نخروب حيث تضع هنا بيضة غير ملقحة ينتج منها ذكر ، وتضع هناك اخرى ملقحة ينتج منها انثى ، وهكذا . وهى لا تنقطع عن هذا العمل الا بعد ان تكون الخلية ، بطريقة نجهلها ، قد اتمت اعقابها . ثم يقودها العمال النهمكون ، وهى اشبه بمجنونة ، الى مكان جديد ، حيث تبدأ ، من تلك اللحظة الى ان تموت ، في وضع بيضها .

اما الذكور فانها لا تعمل عملا ، حتى ليظن انها هي السعيدة بين سكان الخلية . وان الذكر الوحيد الذى حظى من بينها جميعها بالاتصال بالملكة ، في عملية التلقيح ، اثناء طيرانها الزوجى ، لقضى عليه بدفع حياته ثمنا لذلك الشرف ؛ اذ انه ينقسم الى قطعتين اثناء عملية التلقيح . ومن جهة اخرى ، عندما تكون الخلية قد اقتضت بان اعقابها قد تم ، تصبح الذكور لا عمل لها . اذ انه لا يكون ثمة ملكات جديدات في حاجة الى اللقاح . ولذا تنقض طائفة العاملات على تلك الذكور العاطلة فتبيدها دون رحمة . اما عن العاملات فانها اناث قد غدتها الخلية ، بطريقة خاصة عندما كانت لا تزال ديدانا ؛ وهذا النوع محروم من خاصية الجنس « لا ذكورة ولا انوثة » . وهذه الطائفة ( العاملات ) تستمر من سبل وجودها الى ساعة موتها ( الواحدة منها لا تعيش الا قرابة اربعين يوما ) في شغل شاغل : عناية بالديدان ، وعمل على افراز الشمع ، وبناء نخاريب جديدة ، وحراسة باب الخلية ، والقيام على نظافتها وتهويتها ، وقطف العسل ، ولقاح النمل حسب نظام معين ؛ وانه لعمل مرهق مستمر ، وشغل لا ينقطع دون لحظة من فراغ ، او فترة من راحة . كل شيء يقدم في سبيل الخلية . كل



شيء يؤدي على حساب الفرد ولا شيء للفرد . ذلك هو قانون النحل . الملكة والعاملات والذكور جميعها يخضع له دون أي مظهر للشكافية . ياله من مشهد امام نظرتنا الانساني !

والام يؤدي كل هذا الجم من التمسب ، ومن الجهد ، ومن التضحية ؟ ان كل ذلك يقود الى غاية لا لبس فيها . فاذا كان جميع افراد الخلية قد كتب عليهم هذا النظام الساحق ، فما ذاك الا لغاية وحيدة : هي ان يكون هناك نحل آخر ، كي يسحق بدوره في سبيل اعقاب نحل آخر يأتي من بعده ... وهكذا حتى يرث الله الارض ومن عليها .

ان النحلة ، عندما تقبل هذا الحظ الذي كتب لها من هذه الحياة ، بدل ان تثور عليه ، لا يبدل عملها هذا على اكثر من حماقة تامة . والا فاي خير في جهد كهذا من اجل نتيجة كهذه ؟!

ولنمتحن ، اذن ، الآن حال الانسان ، على ضوء هذه التجارب . اذا كان لمجتمعنا الانساني ان تعيش فما ذاك الا على تقدير ان كل فرد منها يهذب نفسه ، ويتحكم في شهواته ، حيث يكلف نفسه احترام الآخرين ، ومساعدتهم على حساب ، وبالاختصار حيث يضحي . لكن ، ايضا ، ما الغاية من تضحية كهذه هنا ؟ اليس هي ، عندما نتمتع في البحث ، مطابقة للغاية المسيطرة على هذا المصير الذي كتب للنحل ؟ اليس هذه الغاية هي ان لا يفنى النوع الانساني ، وان يوجد اناس آخرون يضجون بانفسهم كذلك ، في سبيل وجود آخرين ، وهكذا من يأتي بعدهم ، حتى يمحق الفناء هذا العالم الارضي فيقطع دابر النوع الانساني كما يقطع دابر النحل ؟ واذا كان الامر كذلك ، فهل نحن ، في اليوم الذي نأخذ فيه انفسنا بمبادئ العدالة والطيبة ، نكون اقل حظا مما عرفناه عند النحل من ذلك الخضوع الاعمي ؟

انه عندما ياخذ الانسان برأى كهذا فلن يكون همه ان يسأل نفسه : ما الواجب ؟ وانما يسأل نفسه سؤالاً هو من الخطورة بمكان : اليس الشعور بالواجب هو نفسه خدعة ؟

ان ما هو شر من هذا انما هو الجواب الذي لم يتردد بعض الفلاسفة في ان يجيب به على هذه المسألة الأخلاقية (١) في وضعها هذا . ولقد اطلق على اولئك الفلاسفة اسم « اللاأخلاقين » . وشرح افلاطون مذهبهم في كتابه « جورجياس » على لسان « كليكليس » تلميذ السوفسطائيين . أما « ف . نيتشه » فقد وضعها في قالب عصري ، منذ نصف قرن ، واكتبها الطابع الألماني في بلاغة لاذعة :

يوجد في الدنيا نوعان من الناس : طائفة القطيع (٢) ، الدهماء المتشابهون ، والطبقة الراقية ، جميعاً وعقلياً وخلقياً : « الصغرة » .

واذن ، فالطبيعة قد وضعت قانوناً ، هو القانون الأعلى . لك ان القوة هي صاحبة كل شيء والمسيطرة على كل شيء . وان الضعف يستخذي للقوة وبطيئها . وهذا هو ما شعرت به طائفة القطيع ، فلرادوا ان يتفادوا عسف ذلك القانون بهم . ومن اجل ذلك اخترعوا التربية الأخلاقية . ان كل طفل يولد كان يستطيع

---

(١) اي الصورة الثانية للمسألة الأخلاقية . وحاصل هذه المسألة ان نفعية الفرد من اجل الجماعة ليس الا بلاعة كبلاعة النحل . اما الدلائل فهو للفلسفة القوة .

(٢) لقد عرف ( نيتشه ) كيف يستغل راي أولئك الماديين المنكرين للقيم الأخلاقية . فما دامت الإنسانية ، في نظرهم ، قطيعة مسخرة ابلة فلماذا لا يتحرروا من ايها من القيم الأخلاقية ويدعوا الافراد الى تسخيرها ؟

أن يكون من الصفوة (١) . ولكن طائفة القطيع تهيمن عليه ، وتلقنه منذ نعومة أظفاره تعاليم خداعة وضيعة . أنهم يرددون ، على مسمعه دون انقطاع : أن شيئا واحدا هو الجميل ، وهو الطيب ، وهو الجدير بالتشريف ، ذلك أن يحترم أفراد القطيع ، وأن يعمل من أجلهم دون أن يكون له من عمله أية غاية مادية .

أنهم يؤكدون له أن استعمال القوة للسيطرة والسيادة شيء جدير بالثقت . أنهم يعلمونه أن العادل ليس هو العادل حسب قانون الطبيعة ، وإنما العادل هو دائما العادل حسب القانون الذي وضعوه . أنهم بذلك يرددون أنياب الشبل ويقلمون أظفاره . أنهم يصوغون من هذه الطفولة أولئك العبيد من طبقة الدهماء التي يسمونها جمهرة الناس .

ولهذا السبب ندعونا « كليكليسي » واتباعه ، و « نيتشه » واتباعه إلى حمل راية الثورة . أن الأخلاق ليست إلا إخراج الضعفاء ، لكي يقيدوا بها سلطان الأقوياء « فلنكن حربا على الأخلاق » . يجب أن نحطم هذين القيدين تحطيمًا : قيد العادل والظالم حسبما جاء في القانون الموضوع . ولنتخط . في نظرنا إلى الأشياء ، ذلك الخير وذلك الشر . يجب أن نترك العنان لطبيعتنا المطلقة . يجب أن نكون كذلك في بنيتنا الطبيعية ، وفي قوتنا العقلية ، وفي مزاجنا الخلقية . يجب أن يكون لنا من الجسارة ما به نحيا حياة حرة سافرة ، وفي وضع النهار .

وإذا ما اقتضى ذلك أن نسير فوق طريق من الجماجم فعلينا أن نسحقها بأقدامنا ، دون أن يتحرك ضميرنا بلام . يجب أن

---

(١) فسطة ظاهرة من ( نيتشه ) يردد منها نحو أبناء شعبه الآلاني الر أن يحاولوا أن يكونوا من الصفوة ، ويسودوا العالم بأخلاق القوة .

تكون لنا « قلوب قاسية » . يجب أن نرسل صرخة الحرب دون وجل أو ندم في وجه مصطلحات العالم ، ومصطلحات أخلاق الفطيع . يجب أن نرسلها من البوق النشوان بخمرة النصوص الكبرياء : بوق ( مسخريد ) الذي ترنم به ( واجنر ) ، ذلك البطل الذي لم يعرف قلبه ، ما عاش ، معنى الخوف .

وعلى هذه المبادئ لن تكون القوانين الأخلاقية إلا مبتدعات جديدة بالازدراء هي وأصحابها الذين وضعوها . ولن تكون المعاهدات الدولية ، أكثر من « قصاصات أوراق » . أن الإرادة الوحيدة الصحيحة إنما هي « إرادة القوة » . وأن الحق الحقيقي إنما هو الذي يعلو ولا يعلو عليه . أن القوة هي كل شيء ، وهي ، وحدها ، التي تقرر الحق .

### تعليق من المؤلف على ما تقدم :

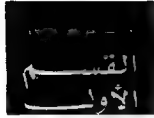
كيف ندهش أمام اعتبارات كهذه ، إذا كانت المسألة الأخلاقية ، في نظر الفلاسفة ، بكل زمان ومكان ، قد حازت كل هذا الاهتمام الذي ظفرت به ؟

انه لثمار لرغبتنا أن نعرف ما إذا كان العالم محدودا أم غير محدود ، متناهيا أم غير ذي نهاية . ولكن التجربة تظهر أنه يمكن أن نعيش ، دون أن نصل إلى رأي قاطع في ذلك . على العكس من هذا ، كيف يمكن أن نتجاهل المشكلة الأخلاقية ؟ يجب أن نحلها على وجهة النظر هذه أم تلك ؟ انه باتباع هذا أو ذاك يغير كل شيء في اتجاه السلوك الإنساني : المثل الأعلى الذي بمقتضاه نحدد سلوكنا ، والتهذيب الذي يؤخذ به النشء ، ونظام الحكم ، والاتجاه السياسي . ومن هنا كانت الرغبة التي عولجت

بها المسألة الأخلاقية على مر العصور ، وكانت الجهود التي بذلت لحلها ، وكانت السهولة التي اعتقد بها بعض المفكرين ، بحسن نية ، انهم قد وطدوا قواعد مذاهبهم ، وكان أيضا ذلك الفشل الهائل المؤلم .

والذي سنحاوله في الصفائف الآتية : ليس هو ' أن نقدم للقراء جميع المحاولات التي بذلت لكشف حل مقنع لماعرضنا له من مسائل ، وانما هو ان نذكر اعظم هذه المحاولات اهمية ، واجدوها بالتأمل . سنحاول أن نرتبها ، ونستخلص قواعدها ، وننير حججها ، ونبين الاعتراضات التي أثرت حولها .





## المذاهب الأخلاقية اليونانية - اللاتينية

يرجع الفضل الأول فيما كونه العالم الغربي من فلسفة أخلاقية إلى اليونانيين واللاتينيين . غير أن علمنا بكثير من هذه الفلسفة يكتنفه غموض ونقص بسبب ضياع كثير من المؤلفات . فنحن ، أحيانا ، لا نجد أمامنا إلا شفرات من كتب ، وأحيانا أخرى لا نعرف عن أحد الفلاسفة إلا ما نقله عنه خصومه ، أو ما نقله المعجبون به ، على تفاوت بين هؤلاء وأولئك في الفهم والتقدير . ومع ذلك فهناك حقيقة لا ريب فيها وهي أن كل الأخلاقيين في تلك العصور القديمة اتفقت بواعثهم واتفق منهجهم تجاه المشكلة الأخلاقية . أنهم جميعا يبنون على أساس واحد سواء أذكر هذا الأساس صراحة أم فهم أثناء البحث . هذا الأساس هو أن الإنسان لا عمل له في الحياة إلا أن يعيش وفق الطبيعة . وكما أن كائنا من كان لا يدور بخلافه أن يلوم شجرة البلوط على نموها حسب طبيعة نوعها فكذلك الإنسان لا يلام على حياة تسير وفق طبيعته . إذا انتهى الأخلاقي من إقامة هذا الأساس فإنه لا مناص - للوصول إلى الغاية - من أن يجيب على سؤالين لا ثالث لهما .

أما أولهما فهو : ما الذي تصبو إليه الطبيعة الإنسانية ؟  
وضروية هذا السؤال ناشئة عن وجوب تحاشي الخطأ في توجيه

الإنسان سلوكه وحياته . وهو لا يستطيع تحاشيه ما دام الهدف الذى يرمى اليه بفريزته والذى ينسجم مع طبيعته الإنسانية غير محدد . هذه المشكلة هى فى الواقع مشكلة تعريف الخير الأعظم ( المطلق ) . ولا بأس بأن نتعجل الإجابة : اذ الاتفاق عليها عام بين الجميع : الكل يرى أن الإنسان يسمى بفريزته وراء السعادة . وكل ما يطمع اليه ليس الا سلما يرقى فيه ليصل الى السعادة . والخير المطلق والسعادة فى نظره شيء واحد .

والى هنا ينتهى الاتفاق بين الأخلاقيين ويبدأ النزاع حول خصائص السعادة نفسها .

اما السؤال الثانى فهو : اذا كان الخير المطلق هو السعادة والسعادة هى الخير فما السبيل الى الحصول عليها ؟ ألا يعرف الإنسان أحيانا المكان الذى يريده ولكنه يجهل السبيل الموصول اليه فضل ؟ انه لا يكفى اذن ارشاد الإنسان الى ما تتطلع اليه طبيعته، بل يجب اشارة الطريق الموصول الى ذلك ، وحينئذ فقط يمكن ان يقال انه يعرف ما ينبغى عليه عمله ؛ انه بهذا يعرف برنامج الحكمة . هذه المشكلة الثانية هى مشكلة الواجب .

ليست المذاهب الأخلاقية القديمة ، يونانية كانت ام لاتينية ، الا محاولات مختلفة لحل هاتين القضيتين الأساسيتين (١) . ونحن هنا سنقتصر - مضطرين - على بعض النماذج القيمة من أبحاث الأخلاقيين .

(١) ي مضية تعديد الخير الأعظم ، وقضية تعديد الواجب أى السلوك .



## مذهب سقراط

يكاد يتفق جميع مؤرخى الفلسفة على أن سقراط كان مؤسس  
الفلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى . على أنه من الصعب جدا أن  
نعرف بالضبط والتحديد رأيه الأخلاقى ؛ فهو لم يكتب شيئا ،  
ولم تخرج تعاليمه عن أن تكون محادثات وتأثيرات شخصية .  
وقد غمرته الأساطير .

وإذا كان افلاطون قد جعل منه العضو الأساسى فى المناقشات  
اللى دارت فى كتبه فان سقراط لم يكن الا أداة للتعبير عن الراى  
الذى يريد افلاطون اذاعته .

وقد ترك لنا ( الكونوفون ) من ناحية أخرى « مذكرات عن  
سقراط » وهى مجموعة من المحادثات الرائعة ، غير أننا لا نعلم  
مقدار ما فى هذه المحادثات السقراطية من صحة او خطأ فى النقل .  
كيف السبيل الى اليقين اذن امام هذه المصادر ؟ ان الباحث  
فيها كالذى يريد تكوين صورة تامة من ركام تكس من جريئات  
غير كاملة . فقد يمكنه أن يكون بعض أجزاء الصورة ، ويرى أن  
طريقة تكوينها صواب لان كل جزء معقول ومنسجم مع نفسه .  
غير أنه ليس من السهل دائما أن تتفق وتنسجم تلك الأجزاء  
بعضها مع بعضى .

على أن هناك صعوبة أخرى ناشئة من أن سقراط - فيما  
يرون - هو الواضع للقواعد التى فامت عليها مختلف المذاهب  
الأخلاقية القديمة . وقد انتسب اليه كل الأخلاقيين الذين اتوا  
بعده الى عصر ظهور المسيحية . وهذا الانتساب فيما يظهر أم  
يكره ميذا عن الصواب . غير أن ذلك نفسه لا يمكننا من رؤية  
مذهب أخلاقى سقراطى كامل الانسجام .

وسواء أنشأ سقراط مذهبا أخلاقيا كامل الانسجام أم لم ينشئ فأننا لا يمكننا ، والحالة على ما نرى ، ألا تكوين أجزاء فقط لتلك الصورة التي كنا نريد تكوينها .

### موقف سقراط من فلاسفة عصره :

في العصر الذي ظهر فيه سقراط كان في اليونان نوعان من الفلاسفة :

١ - الميتافيزيقيون . وهؤلاء اتجهوا نحو العالم وحاولوا فهمه ككل . ولذلك كونوا مذاهب فلسفية . وقد حاول البعض منهم أن يشرح حركات الكواكب ، وتكوين الأرض ، وتطور الأشياء . واتجه البعض نحو الكائن وخلوده وعدم تغيره . وعلق آخرون آمالهم في فهم العالم على دراسة الأعداد ، وراوا أن تلك الدراسة تنتهي بشرح كل شيء وفهمه . ومنهم من اعتمد على التجربة ، أو على مجرد الأدلة المنطقية . غير أن الكل كانوا من أرباب المذاهب .

٢ - السوفسطائيون : وقد وجههم اختلاف المذاهب وتعارضها إلى التفكير والتساؤل عما إذا كان منشأ النقص والقصور . عند من سبقهم ، إنما مرجعه ضعف آلات التفكير عندهم ، فنظروا في السبل التي تأتينها بواسطتها المعلومات ، وفي طرق البرهنة وراوا عدم كفايتها . وانتهوا إلى آراء مثل الآراء التي تلخصها قضايا جورجياس الثلاث الشهيرة وهي « لا شيء موجود ، وأن كان هناك شيء فلا سبيل إلى معرفته ، ولو عرفناه فليس في مقدورنا أن نعرف الآخرين به » (١) .

---

١١ أولا ما تمثل مذهب المعتادية ، والثانية مذهب اللاادوية ، والثالثة مذهب المعتدية .

بين هؤلاء وأولئك وقف سقراط - حسب ما صورته لنا  
اكرتوفون - واتخذ طريقاً سوياً . فرأى ان المتناقضيين اخلوا في  
عمل مستحيل فضلاً عن أنه رجس وعبث « ابتعد عن أن يبحث في  
العالم بأجمعه كما كان يفعل الكثيرون وابتعد عن أن يبحث فيما سماه  
السوفسطائيون أصل العالم والعلل الضرورية : التي أوجدت  
الأجسام السماوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في  
ذلك ويسأل نفسه : أيبحثون ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة  
العلوم الانسانية ام أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو في  
متناول الانسان ليتعمقوا في مسائر الآلهة ؟

اما السوفسطائيون فلا جلد لهم على المعرفة ولذلك عدلوا من  
العلوم . ثم هم آثمون : ألم يزعموا ان كل المعارف الانسانية ترجع  
في النهاية الى اقناع الآخرين بما نريده بواسطة البلاغة والفصاحة  
ليس الا ؟ ان في مقدورنا ، بلا ريب ، ان نأتى بما هو خير من هذا  
العبث .

حقيقة ان المعرفة الشاملة التامة ليست في متناولنا ، غير أن  
هناك نوعاً من المعرفة في مقدورنا الوقوف عليه : أعنى معرفة  
المدركات الكلية التي اذا حددت وعرفت كانت نبراساً نوجه حياتنا  
على ضوئه . واخذ سقراط - فيما يروي اكرتوفون - يبحث فيما  
هو في متناول الانسان لا يحيد عن ذلك ولا يتغير . فبحث في  
الصالح والطالح ، في الشرف والوضاعة ، في العدل والظلم ، في  
الحكمة والجنون ، في سمو النفس وصفرها ، في الدولة ورجل  
الدولة : في الحكومة وتوجيهها . وبالاختصار كان بحث في كل  
ما يكون الرجل الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق  
الانسان الا اسم العبد الرقيق .

على ان القدرة على هذا البحث ليست خاصة بشخص دون  
غيره .

فكل انسان ، بدون شعور منه ، عنده فكرة طبيعية عن هذه المدركات الكلية ويمكنه ان يستخلصها اذا عرف كيف ينتبه اليها ، واستعمل الطريقة المناسبة . اذ الارواح جميعها تحمل الحقيقة الاخلاقية ، التي لا تعدو ان تكون من مستلزمات العقل السليم ، كما تحمل المرأة الجنين . وكل ما يلزم انما هو معرفة كيفية التوليد .

وقد كان هذا هدف سقراط في مناقشاته . هذه المناقشات التي كانت تسم على نسق لا يكاد يتخلف . وذلك ان سقراط يبحث عن محادث يعتقد انه يعرف شيئا ، كمعرفة العدل مثلا ، فيقوده - بالمناقشة في الامثلة - الى الاعتراف بجهله ، ثم يقوده - بتحليل الامثلة - الى ان يكشف بنفسه عن تعريف محدد لا يقبل الشك . هذه هي طريقة سقراط .

وعلى هذا الاساس ، وحسب هذه الطريقة ، سار سقراط ، مماذا اكتشف من حقائق اخلاقية ؟

### قيمة معرفة النفس عند سقراط :

راى سقراط أولا ان الانسان لا يمكنه ان يعيش كما ينبغي الا اذا حقق عمليا القاعدة المكتوبة على معبد جزيرة دلفي : « اعرف نفسك بنفسك » . وفي الواقع « اليس من الواضح ان الانسان يجد في هذه المعرفة اعظم الفوائد ، وان اكبر المضار تنتج من جهل الانسان بنفسه ؟ كل من يعرف نفسه يعلم النافع له ويميز بين ما في امكانه ، وبين ما لا يحتمله » . فاذا لم يشرع الا فيما يعلم ، فانه يحصل على الضروري ، ويعيش سعيدا . وحينما يمتنع عما لا يعلم ، فانه يتجنب الخطأ ، ويكون بمعزل عن الآلام ... اما هذا الذي لا يعرف نفسه ، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه ، فانه لا يعرف ان يقدّر الاشخاص ، بل ولا الاشياء . ولا يخرج من خطأ الا ليقع في خداع ، فلا يصل الى خير ، وينوء كاهله بالشقاء .

معرفة النفس ، اذن ، الشرط الضروري ليستمد الانسان من الحياة ما يمكنها أن تعطيه ، بل ما يجب أن تعطيه .

### آراء سقراط في السعادة :

واذا ما تنبه الانسان الى مطالحة الفزيرية فانه يلاحظ في سهولة ان هذه الطبيعة الانسانية لا تهدف الا الى شيء واحد لا تريد عنه بديلا : « السعادة » . ولا ريب ان بعض الناس يتغمس في السعادة مصادفة ، وأولئك هم سعداء الحظ . غير ان الحصول عليها باستخدام الذكاء والإرادة هو عين الحكمة . « اذا وجدت ما يلزمك بدون ان تبحث عنه فذلك ما أسميه الحظ السعيد ، أما اذا كنت مدبنا بالسعادة الى عنابتك وبحثك فهذا ، فيما أرى ، هو السلوك الحسن والسعداء بهذه الكيفية هم حقا المحسنون » (١) .

هل الانسان يطلب السعادة ؟ نعم . ولكن ما هي السعادة ؟ انها ليست الجمال ، ولا القوة ، ولا الثراء ولا المجد ، ولا شيئا يماثل ذلك . « كم مر مرة كان الجمال فيها ضحية لعاو متهتك . وكم من مرة غرت القوة أشخاصا فتهوروا في مشاريع لا طاقة لهم بها ، فناء كاهلهم بالشقاء ؟ وكم من أشخاص بحث فيهم الثراء نوعا من الرخاوة طفت مضارها على ما كانوا ياملونه من نعيم ؟ وكم من أشخاص كان اسمهم ملء السمع والبصر فكان مجدهم وثقة الناس فيهم ، عاملين في ضياعهم ؟

ان السعادة لا تنجم عن شيء مادي ، وانما هي اثر لحالة نفسية اخلاقية : هي الانسجام بين رغبات الانسان وبين الظروف التي يوجد فيها . هذا هو رأى سقراط أو هذا ، على الأقل ، هو ما

---

(١) دقة في البحث قد تفوت ادق الفلاسفة المصريين مما أمجبهنا من فيلسوف يرجع تاريخه الى اكثر من ألفين من السنين .

نعتقد انه نتيجة لحدث جرى بين سقراط و ( انتيفون ) ذكره  
( اكرينوفون ) في الفصل السادس من ذكرياته عن سقراط .

وهاك الحديث :

هاجم ( انتيفون ) سقراط قائلا : كنت اعتقد ان هؤلاء الذين  
يعتقون الفلسفة هم اسعد الناس . غير انه يظهر لي انك تستمد  
من الحكمة ما يناقض السعادة . ولا ينتابني شك في ان العبد لو  
قلد كتمديتك لهرب من عند سيده . انك ترضى بفليظ الطعام ،  
واردا الشراب ، وتستخدم صيفا وشتاء معطفا واحدا لا يساوي  
شروي بغير . انك لا تنتعل ، ولا تلبس قميصا . ثم اضاف  
انتيفون : اذا كان هؤلاء الذين تخالطهم يشبهونك فتأكد انك تعلم  
فن الشقاء .

فاجب سقراط اولا : بأنه لا يشعر بالحرمان مما لا يرغب  
فيه : « اتحتمر طعامي ؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية  
او من الناحية الفدائية ؟ اصعب الحصول عليه ؟ اناذر هو ؟  
اهو اغلى ؟ اتجهل ان الشهية لا تحتاج الى التوازل ، وان من  
شرب لمدة لا يفكر فيما لا يستطيع الحصول عليه من انواع  
الشراب ؟ ارايتني قط معتصما بالبيت من البرد ، او منازعا  
حدا لظل عند اشتداد الحر ؟ او غير قادر على الذهاب حينما  
اشاء بسبب جرح في قدمي ؟ » . واجاب ثانيا : بأنه اذا كان لا  
يبحث عما يشيد به انتيفون من ملاذ فذلك لانه يعرف ملاذ اخرى  
اعذب واحلى : « اترى لذة تضارع الامل في ان يصير الانسان اكثر  
عزة وكرامة وان يصادق افاضل الناس ؟ ذلك هو الامل المذنب  
الذي يرافقني طيلة حياتي » .

واجاب اخيرا : بان انتيفون يخطيء في فهم طبيعة السعادة :  
« الرفاهية والابهة تلك هي السعادة في نظرك . اما انا فاتي اعتقد  
انه اذا كان من خصائص الاله انه لا يحتاج الى شيء ، فان مما

يقرب من الالهية ان لا يحتاج الانسان الا الى قليل . وبما انه لا اكمل من الله فان القرب منه قرب من الكمال .

على ان هذه الفكرة توجد في محادثة اخرى مع ( اتيدم ) :  
« من هم الفقراء ومن هم الأغنياء في رايك ؟ الفقراء في رايهم من لا يوجد عندهم من المال ما يكفي لتفقاتهم الضرورية ، والأغنياء من يزيد دخلهم على ما يلزمهم . ألم تلاحظ أن بعض الناس ليس عندهم من المال الا النزر اليسير ومع ذلك فهو يكفيهم ويدخرون منه ، وآخرون لا يجدون ، مع ثروتهم العظيمة ، ما هم في ضرورة اليه ؟ هذا صحيح ، وانك لمصيب في توجيه انتباهي اليه . »

ليست الثروة اذن ، وليست السعادة الا الانسجام بين رغبات الانسان وظروفه وكلما قلت الرغبات كثر امكان الوصول اليها . ليس موطن الثراء والفقر كما يقول « انتيستين » في بيوتنا ، وانما في نفوسنا ، وليست السعادة في اكتناز الذهب والفضة (1) وانما هي في سلوكنا الحكيم تجاه حاجتنا ورغباتنا .

حول ذلك ، بلا ريب ، تركزت الأخلاق السقراطية . ومهما يكن من شيء فان ما نقل ، معزوا الى سقراط ، يستنتج مما ذكرناه سابقا او ينسجم معه .

بئى أن نتحدث عن جملتين من كلام سقراط بلوح عليهما الغرابة ولكنهما يظهران في غاية الوضوح اذا نظرنا اليهما على ضوء ما تقدم . قال سقراط :

---

(1) أى مجرد الاكتناز ولحم الاكتناز اما أن يكون الاكتناز لغرض شريف فقد يكون من الحكمة .

١ - لا يعمل الانسان الشر باختياره .

٢ - الفضيلة ثمرة العلم .

لقد راينا ، فيما سبق ، ان السلوك الخير ، حسب راي سقراط ، هو ( ان الانسان يسلك السبل المؤدية الى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة . اما الشر فهو الحيدة عن ذلك ) . واذا شرحنا على ضوء هذا الجملة ( لا يعمل الانسان الشر باختياره ) فان معناها لا بتعدي ان يكون : ( لا ينصرف الانسان عن سعادته باختياره ) (١) . وبذلك تزول غرابتها ، بل تصبح بديهية . كذلك يفهم الانسان في سهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم . فان من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية ويجهل السبل والطرق الموصلة اليها لا يمكنه الا ان يخطيء ما يبحث عنه . ولكنه اذا عرف السعادة ، وعلم السبل الموصلة اليها ، فكيف يتصور انصرافه عن الخير الذي يتطلع اليه بطبيعته والذي يعمل ، محققا ، على نيله ، اليس ذلك هو عين ما ينتقله « اكرنوقون » من كلام سقراط ؟ « ان من يميز ، من بين كل الأعمال الممكنة ، العمل الذي يتلاءم مع مصلحته ، فانه لا يتردد في الاختيار . وحيثما يعمل الانسان الشر فانه يكون جاهلا بمقدار ما هو آثم » (٢) .

لا غرابة اذن ، والأمر كما ذكرنا ، من وضع سقراط فضائل معينة في المرتبة الأولى :

---

(١) لان المائل لا يختار طريق الجعيم على طريق السعادة الا جاهلا او متخدما .

(٢) حقا انه ليجبر فيما وقع فيه بسبب جهله . ولم يفت عقوبة سقراط ان تؤاخذ ، مع ذلك ، على جرمه . لانه كان يستطيع ان يتعلم .



وأولى هذه الفضائل في نظره هي فضيلة القناعة التي أشاد بها كثيرا ووضعها من نفسه موضع التنفيذ . وهي تتمثل من ضبط الإنسان نفسه ضبطا يقلل ويهذب ، الى أبعد حد ممكن ، العواطف والرغبات ، بل والحاجات . « لقد عود جسمه ونفسه على نظام لو اتبعه أى إنسان لعاش بمعزل عن القلق والخطر ، ولعاش في غير حاجة الى كثير من النقد للانفاق . لقد كانت قناعته بحيث لا يعجز الإنسان قط أن يكتسب ما يلزم لسد مطالبه مهما ضؤل مصدر الكسب . وإذا كان قد سلك هذا المسلك فلم يكن ذلك لانه أراد قهر الجسد بل « لأن القناعة هي المصدر الحقيقي لأكبر لذة » . ويقول في ذلك : « لماذا يجد الإنسان لذة في إزالة الظما ، وفي سد حاجة الشهية ، وفي الاستسلام الى الراحة بعد التعب ، وفي النوم ، وفي الاتيان بما تتطلبه النزعة الجنسية ؟ ما ذلك الا لأن شدة الحرمان مهدت له اللذة . ان القناعة وحدها هي التي تعلمنا الصبر عند ضغط المطالب . وهي وحدها التي يمكنها أن ترشدنا الى اللذات الخالصة » .

لم تقتصر أشادة سقراط ، فيما يتعلق بالفضائل ، على القناعة ولكنه أشاد أيضا بالعمل . فهو السبيل لاكتساب ما يلزم للإنسان في حياته ، ولمعرفة ما ينفي معرفته : « أتري أن الرضا ، وعيشة البطالة ، يساعدان على تعلم ما يلزم معرفته ، وعلى الاحتفاظ بما تعلمه الإنسان ، وعلى المحافظة على الصحة ، وعلى تقوية الجسم ، وعلى الوصول الى اليسار والمحافظة عليه ، وان العمل والجهد لا دخل لهما في ذلك ؟ » . وأشاد كذلك بالرياضة البدنية ، فما من شك في أن الصحة والقوة والاتزان والشجاعة ترتكز عليها . « اعلم أنك في أى صراع أو في أى مشروع اخذت

فيه ، سوف لا تندم على قيامك برياضة قوالب (١) . وإن ثمرة هذه الرياضة لا تنكر حتى في الأعمال التي يظن أن دخل الجسم فيها محدود جدا مثل الأعمال الذهنية التي لا يجهل أحد أن الخطأ فيها بكثرة عند عدم تطهير الجسم بالرياضة » .

وكذلك أشاد بالعدل . وهو يرى أن القوانين نوعان :

قوانين مكتوبة وضعها الناس ليسود ، في المدينة ، السلام وال عمران .

(ب) قوانين غير مكتوبة وهي صادرة عن إرادة الآلهة .

فالأولى خاصة بزمان وأقليم معينين ، والثانية عامة في كل الأزمنة والأمكنة مثل القانون الذي يدعو إلى تقديس الآلهة ، ممنون الذي وجب على الأبناء احترام الآباء ، والقانون الذي حرم على الآباء والأمهات الزواج بأبنائهم وعلى الأبناء الزواج بمن كانوا السبب في حياتهم .

هذه القوانين الإلهية يخضع لها العاقل ، أما من حاد عنها فإنه ينال جزاء ما قدمت يداه . فجزاء الزواج بالأقارب المحرمين ذوبة مريضة وجزاء الجحود للجميل فقدان الأصدقاء ، وهكذا فضى العدل الإلهي أن كل قانون تتضمن نفس مخالفته العقاب .

على أن العاقل يخضع أيضا للقوانين الإنسانية . إذ الثورة عليها ليست إلا نقوضا وهذا للمدينة التي نشأتنا وليست إلا قطعا لصداقة بني الإنسان ، مع أن صداقتهم شرط أساسي لطمانية الحياة .

(١) راول كثير من الأمم القديمة التاريخ الرياضة على أنها لهو وتسلية . أما الشعب الإغريقي لقد رفعها حتى وضعها بين مياديه الأخلاق .

كل هذا ، في النهاية ، ينسجم انسجاما حسنا . ومما لا شك فيه انه لا يكون مذهباً فلسفياً موطد الدعائم ، غير انه على الأقل ينبعث عن اتجاه واحد لا لبس فيه .

ان ما قدمناه من محادثات وآراء تتمثل فيها جميعا الروعة ويتمثل فيها السمو . لذلك يدهش الانسان ، عند قراءته أكرنوفون ، من أن يرى بجانبها آراء أخرى لا تسمو عن التفكير العامي . وإذا اعتمدنا ( أكرنوفون ) في كل ما يذكر ، فإننا نلاحظ أن سقراط يستدل على قيمة بعض الفضائل بأدلة عامة .  
خذ مثلاً فضيلة الصداقة :

« اذا قورن الصديق المخلص بأى شيء يمتلكه الانسان الا يرجع الصديق ؟ اليس أكثر منفعة من الحصان أو من فرسين ؟ ان ما تتيحه أرجلنا وأيدينا وأعيننا وآذاننا من فوائد غاية في الأهمية لا يفضل قط معاونة الصديق الصدوق : لأنه اذا حالت الحوائل بينك وبين عمل ينفعك ، واذا لم تتمكن من أن ترى أو تسمع ما يهمك فان صديقك يعمل ويسمع ويرى من أجلك . انك تفرس الأشجار لتجنّي ثمارها ، وتهمل في شيء من عدم الاكتراث الآثم ، الحديقة التي توتى أكلها شهياً في كل حين : أعنى الصداقة » .

اهذا الذى يتحدث ويفكر هذا التفكير الرخيص (١) هو نفسه الذى قدر في دقة طبيعة السعادة الحقّة ؟ ان مثل هذا

---

(١) لا نوافق المؤلف على ان هذا تفكير رخيص . لماذا لا نعد هذا من سقراط تنزلاً منه مع سامعيه بشر فيه الى ان آمن الماديات لا قرن بالصداقة . ولقد فات المؤلف ان تسعة أمتار الناس يبيعون الصداقة بحصان واحد وربما ينصف حصان ان لم يكن ويحبهم من الصداقة أرجح .

التفكير بصدد الصداقة يدهشنا ولا ينسجم مع سمو ما ذكرناه سابقا من آراء .

ومهما يكن من شيء فلا يفوتنا ان نذكر الحقيقة التالية وهي :

ان مذهب سقراط الاخلاقي لم يخل من العنصر الدينى ، فهو يدعو العاقل الى الاعتقاد فى وجود الالهة والى تقديسها .

نعم يجب الاعتقاد فى وجودها : السنا نرى ان الاعين جعلت للرؤية ، والايدي للاخذ والعطاء ، والاجنحة لل طيران ، والمساء لازالة الظما ؟ هذه الغايات ترشد الى ان كائنا خلق ذلك . ويجب تقديسها بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة فى اقليمنا . غير ان القربان ليست له قيمة ذاتية ، وانما قيمته تتبع اخلاص القلب . وكان سقراط يحدث عن تلك الاشياء « كما تتحدث الكاهنة بيتى نفسها حينما ياتيها من يريدون استشارةها فى امراضهم ، وفيما يقدمونه لارواح اسلافهم ، وفى كل الشعائر الدينية ، فكانت تجيبهم : التزموا نظم اقليمكم فبذلك وبذلك فقط تبرهنون على اخلاصكم للالهة . هذا نفسه هو ما كان يعمل سقراط وينصح الآخرين بعمله » . اما صلاته فكانت بسيطة لا تمدو طلبه من الالهة ان يمنحوه الخير ، فهم اعلم بالاصح للانسان . ذلك ، وان كان فيه كثير من عدم التحديد الكامل ، هو مبلغ علمنا عن فكرة سقراط . ولا ريب فى ان عندنا من وثائق لا يقدم لنا صورة كاملة عن مذهب فلسفى اخلاقي بكل معنى الكلمة ، غير اننا نجد فيها على الاقل المبادئ لاساسية التيمم ذكرناها :

- ١ - ليس للإنسان من غاية في الحياة إلا السعادة .
- ٢ - والفضائل أن هي الطريق مباشر ، أو غير مباشر ، لجعل الإنسان سعيدا .
- ٣ - والإيمان مكمل للحياة الأخلاقية ، غير أن الأخلاق لا تتركز عليه ، إذ الحياة الأخلاقية هي الحياة التي تركز على الحكمة ، ولا يحياها إلا من فهم حقيقة ما يريد بطبيعته وفهم السبل الموصلة إليه .

□

□

□

## مذهب أفلاطون

ان عرض المذهب الاخلاقي لافلاطون ليس اسهل من تلخيص مذهب استاذة سقراط .

وذلك ان مقداراً كبيراً من النصوص الافلاطونية تتصل بالأخلاق . غير ان افلاطون الفها في أزمنة مختلفة . ويظهر من ثنايا المحاورات التي دونها أن رايه خضع لتغيرات لا تخلو من الأهمية .

ثم ان محاورات افلاطون تعليمية عامة ، كتبت لجمهور يجذبه كل ما هو براق لامع . لذلك لم يأخذ افلاطون نفسه دائماً بوضع الانسجام بينها .

واخيراً كان هدف بعض المحاورات الافلاطونية الاشارة بسقراط وبآرائه حتى اتنا لنسال انفسنا احياناً : اكانت الآراء ، خلال هذه المحاورات ، آراء سقراط حقيقة ، أم هي آراء افلاطون نفسه ؟

على أن دراسة النصوص تدل ، رغم هذا ، على شيئين :

- ١ - مخالفة افلاطون لسقراط في عدة مسائل مهمة .
- ٢ - تشابه قوى بين التلميذ واستاذة في طريقة وضع المسائل الأخلاقية .

فمن المسائل التي خالف فيها افلاطون استاذة مسألة الصلة بين الفضيلة والعلم ، فقد انكرها افلاطون في كتابه ( مينون ) وراى أن العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق البراهين والادلة ،

ولمست الفضيلة كذلك ، فان افاضل الينا لم يمكنهم ، ليجرد الدروس التعليمية ، ان يصيروا ابناءهم فضلاء مثلهم . ليس العلم اذن هو الذى يصير الرجل فاضلا ، وانما الفضيلة ترجع الى الهام وبصيرة يشوبهما قبس من التحمس الدينى .

ثم مما ينبغى ملاحظته ان افلاطون ، فيما يظهر ، جعل للدين فى الاخلاق مكانة اكثر اهمية مما فعل سقراط ، فهو بلخص الأدلة السائدة فى عصره على خلود الروح ، ويكملها . غير ان محاورته لا تؤدي فى النهاية الا الى هذه العبارة المشهورة : انها لمخاطرة جميلة تجلب المرء اليها .

ثم انه يقص فى مختلف الاساطير التى ابداع فيها ، ما نصير اليه الأرواح بعد الموت ، وما متلاقيه من حساب ، وما سينالها من ثواب أو عقاب اليم ، ويؤكد أننا سنعود مرة أخرى لنحيا حياة جديدة ، فى أجساد لم يلبسها البلى ، بعد ان نقضى فى العالم الآخر ألف عام منعمين أو معذبين جزاء ما قدمناه من خير أو شر .

ويوحى الينا بان حياتنا الحالية قد اخترناها بأنفسنا قبل مولدنا من بين آلاف الحيوانات الممكنة . ولذلك « قاله بربى » « مما نعمل .

وهو يدعونا ، بعد ذلك الى التفلسف حتى لا نخدع اذا ما حان موعد الاختيار لحياة جديدة ، والا تمثلنا السعادة الحقيقية فى حياة الطفافة البراقة الخادعة ، وتكون النتيجة ان نمكث بعد الموت الثانى ، ألف عام أخرى فى عذاب ويؤس .

ماذا نعمل من جد هذه الاساطير الشعبية الساحرة ؟ وماذا يعتقد افلاطون حقيقة من كل هذا ؟ ان التهكم يكاد يتخلل كل سطر . ومن المستحيل معرفة رأى افلاطون فى ذلك .

غير ان هذا التهمك لا يثبت ان يختفى في التحليلات التي  
 يكتبها افلاطون في مؤلفه « فيليب » ، وليس موجودا كذلك في بعض  
 اجزاء « الجمهورية » حيث جابه افلاطون مسألة الحياة  
 السعيدة . في كتاب « فيليب » وهو من اهم كتب افلاطون في  
 الفلسفة الاخلاقية يحدد افلاطون معنى الخير . وهو  
 لا يتردد كما لم يتردد سقراط في القول بان الخير المطلق هو  
 السعادة . وقد اتفق كل من تحدث على لسانهم افلاطون على  
 ذلك : « واخذ كل منا نحن الاثنين في شرح الحالة النفسية التي  
 يكون الانسان فيها سعيدا والطريقة الموصلة اليها » . كيف  
 ستكون اذن هذه الحياة السعيدة ؟ ان لها خاصية تامة الواضح .  
 ذلك ان الانسان الذي يحياها لا يريد بها بديلا « طبيعة الخير  
 لها ، كما يقول سقراط ، ميزة عن كل ماسواها » .

وعندما سآله ( بروتارك ) عن تلك الميزة اجاب : هي ان  
 الكائن الحي الذي ينعم بها تامة كاملة مستمرة طيلة حياته ،  
 لا يحتاج الى شيء آخر سواها ، لان فيها غنى عما عداها . هذا  
 هو المبدأ .

هاك الآن النتائج : اعتقد بعض الناس ان الحياة السعيدة  
 هي حياة الملاذ ، غير اننا اذا عرضنا على شخص متمتع بكل ملاذ  
 الحياة ومحروم من العلم كله ان يضيف الى هذه الملاذ العلم الذي  
 يجهله ، فانه بلا شك يفضل العلم والملاذ معا على الملاذ وحدها .  
 واذن يكون الخير في العلم والملاذ معا أكثر مما في الملاذ وحدها .

وآخرون رأوا السعادة في العلم . غير اننا اذا عرضنا على  
 شخص ملك ناصية كل ما يمكن تصويره من العلم ، اضافة للذة  
 الى ما يملك ، فانه يفضل العلم مع اللذة على العلم مجردا عنها .  
 وينتهي افلاطون بالنتيجة التالية :



« ليس الخير وليست السعادة في اللذة وحدها او في العلم وحده » . ويتبنى الا نبحت عن السعادة في عنصر واحد نعتقد انه هو المكون لها . وانما يجب البحث عنها في ائتلاف عنصرى العلم واللذة . غير ان العلم كثير متنوع واللذة مختلفة الأنواع والدرجات . هل نتخير بين العلوم ؟ لا شك ان بعضها أهم وانقى من البعض الآخر . غير انه اذا كان العلم خيرا فهل يزعم انسان ان الزيادة فيه اسراف ؟

يقول سقراط لبروتارك : « تريد ان اكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لضغط جمهور من الناس ، فافتح الباب على مصراعيه لتدخل كل العلوم ، النقى منها وما ليس بنقى ؟ » فاجابه بروتارك : « انى لا ارى بأسا من تحصيل كل العلوم طالما عرف الانسان النقى الصافي منها » .

### اكذلك الامر في الذات ؟

هنا يقف افلاطون موقفا لا ليس فيه ، فيميل تمييزا تاما بين اللذات . ويدعونا الى ان نميز الصالح منها من الخبيث . فبعض اللذات ليس لها من اللذة الا الاسم . وما هي الا فترات تفصل بين المين ، كذلة الاجرب حينما يحك جسده ، او الرجل الذى ياكل لانه يحس الم الجوع ويشرب لانه يجد الم الظما . هذه اللذات واضرابها لا تعدو ان تكون بهيمية كثرة مثقلة بالالم والاضطراب .

ان هنالك لذات صافية نقية ليست افاقة بين المين ، لم تسبقها اية رغبة ، وذلك مثل اللذات التى تحدثها فينا الفنون

الجميلة : في نفمة جميلة (١) نسمعها ، أو لون رائع يجتذب بصرنا ،  
أو رائحة ذكية تعطر ما نتنسمه من هواء . ليست الشهوة هنا  
مصدرا لما نجده من لذة ، ولا دخل للالم وازالته فيما نشعر به  
من متعة .

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : ان من أدرك ان العلم يجب  
ان يكون عنصرا أساسيا في سعادته يجب ان يتحاشى السير وراء  
هذه الشهوات البهيمية الوضيعة التي تثبت لا محاولة  
الاضطراب في النشاط العقلي ، وتعكر طمأنينته . وما من شك  
في ان العلم والحكمة يأبيان الانسجام مع الشهوات . يقول العلم  
والحكمة لسقراط في ذلك : « كيف يمكننا الانسجام مع الشهوات  
ما دامت تضع العقبات التي لا عدد لها في سبيلنا بما تبعته من  
ملاذ عنيفة تترك الأرواح التي تحل بها مضطربة مشوشة ؟ »

ليس هذا شأن اللذات الصافية فهي خالية من العنف بل ان  
بعضها ليصبح بطبيعته المعرفة . ألا تشعر بلذة سامية ترافقا  
التعلم ؟ ومما لا ريب فيه ان البحث عن اللذات الصافية الأخرى  
لا يتعارض معها . والحكيم يمكنه ، بل يجب عليه ان يتذوقها من  
غير ان يخشى أى تنقيص .

ما هو اذن هذا الخير المطلق الذي هو السعادة المطلقة ؟ هو  
تأليف موفق بين العلم وبين طائفة من اللذات : « اعتبر اللذات  
الصافية الحقيقية التي تحدث عنها كأصدقاء لنا ، وأضف اليها  
ما يرافق الصحة والاعتدال اللذين يسيران في موكب الفضيلة  
ويتبعانها دائما ، كحاشية الهة ، يسيران في ركابها انى صارت » .

---

(١) يجب ان ننتبه هنا الى ان بعض النفقات الجميلة قد يكون هو  
الشهوات الحادة وهذا يجب ان يلحق بالنوع السابق .

يقرر العلم ، اذن ، ويشاهد ان الخير المطلق ان هو الا  
« تنسيق وانسجام بين العناصر التي يتكون منها » ، اما العلاقة  
بين تلك العناصر فهي علاقة تتصل بناحية الجمال (١) .

هذه المبادئ تتجاوز في الموضوع المبادئ السقراطية .  
ولكن الا يجد الناظر فيها نفس الاهتمام بالسعادة الموجود عند  
سقراط والطريقة والعناية ؟

على ان ما تقدم من آراء يجده الباحث كذلك في أهم كتب  
( افلاطون ) الأخلاقية ، أعني « الجمهورية » . ولنترك التفاصيل  
الكثيرة والتفريعات المتعددة التي اشتمل عليها هذا الكتاب  
الشهير ، ولناخذ في جملة ، فنرى انه يركز كله على موازنة دائمة  
بين الفرد والجماعة الانسانية .

فاذا كنا بصدد الفرد فاننا نلاحظ ان عنده ثلاث طوائف من  
الاستعدادات السيكولوجية :

- ١ - العقل الذي يقوم على التفكير ويقر في الرأس .
- ٢ - انعطاف الكريمة وهي تتبع من القلب .
- ٣ - الشهوة ومصدرها البطن .

واذا كنا بصدد الجماعة الانسانية فانها لا تنظم الا بتضامن  
ثلاث من الطبقات الاجتماعية :

---

(١) يتجلى افلاطون هنا في اروع مواهبه الفنية ، فينسق عناصر الخير  
تسيما فنيا لا يطاوله فيه احد . ولقد مزج ارسطو ايضا عناصر الخير على  
نفس الطريقة وخالف في بعضها استاذة فلم يكن جد موفق .

١ - الطبقة الذهبية (١) وهى طبقة الحكام الذين يسرون  
أمور الدولة .

٢ - الطبقة الفضية وهى طبقة الجند المكلفين بالدفاع عن  
الوطن .

٣ - الطبقة النحاسية وهى طبقة الزراعة والصناع والتجار .

وسواء كنا بصدد الفرد أو بصدد الدولة فان المسألة التى  
يتطلب حلها واحدة بالنسبة لهما وهى : ما السبيل الى الحياة  
السعيدة ؟ اما الجواب فواضح . يجب أن يتوفر فى الفرد كما  
يجب أن يتوفر فى الدولة شروط للانسجام ، وهى فى الوقت نفسه  
شروط للصحة العامة ، فاذا تحققت انتظم كل شئ وساد العدل  
ورافقته السعادة . اما اذا لم تتحقق فان الفوضى تسود ومعها  
الظلم الشقاء .

ما تلك الشروط ؟ هى عند الفرد : قيسام كل طائفة من  
الاستعدادات السيكلوجية بدورها المخصص لهما ، والذى

---

(١) الطبقة الذهبية التى تقسم تنبؤ منه المجاملة الوطنية بين أبناء الوطن  
المشتركين فى المزايا والمصالح . وهى نزعة اريستوقراطية لم يتحرر منها افلاطون  
يحكم نشأته الاريستوقراطية . بيد أن افلاطون لما جعل أساس هذا الترتيب  
مبنيا على الاهلية العلمية والكفاية العقلية فخص الفلاسفة بالاهلية للحكم وجعل  
الطبقة الحاكمة منهم ، جرم بذلك على انه لم يضع الطبقة الدنيا فى مكانها  
الا لرضا افرادها بالجهل وقناعتهم بالانتاج المادى . فكانت اريستوقراطية  
علمية أكثر منها مادية . وهذا يطويه بعض الملوك . لانه بهذا الأساس ما كان  
يمانع فى أن يتولى سقراط الفخر برئاسة الجمهورية .

على انه يبدو جليا أن خضوع الطبقة الثانية الاولى والثالثة لهما معا  
دون تلمس ودون امتراض أمر يمد حلما من أحلام الفلاسفة . من الذى يضمن أن  
لا يطلب الجند أن يكونوا حكاما في الزراعة والصناع أن يكونوا جندا على الأهل ؟

خصص لها بسبب طبيعتها وأهميتها . وهي في الدولة : أن تؤلف كل طبقة من الأفراد الذين هم أهل بالطبيعة لها ، وأن تقوم الطبقة بدورها في دقة ، كل على استعداد لا يتلاءم معه ، وكل رجل في المكان الذي يستحقه . ذلك هو البرنامج الذي يجب السير عليه . فإذا تحقق عند الفرد وعند الدولة فانهما يحصلان على التوازن النفسي والتوازن الأخلاقي والانسجام والصحة والسعادة .

ماذا يجب لتحقيق تلك الحالة عند الفرد أولاً ؟ « خذ كمثال عربية من طراز قديم بها سائق وحصان طيب وآخر خبيث (١) . هذه العربية لا ينتظم سيرها إلا إذا سيطر السائق تماماً على الحصانين فأطاعاه » .

فإذا نظرت إلى النفس وجدت السائق هو العقل ، والحصان الطيب هو المواطن ، والحصان الخبيث هو الشهوة . هذه النفس تنتظم إذا احتل العقل مركز القيادة فتمنع العاطفة من أن تثور ، والزم الشهوة الاعتدال والسير في الطريق السوي . فإذا سارت الأمور على هذا النسق حصل الفرد على الصحة الأخلاقية ، وحاز كل الفضائل . أجل أنه يستشعر التبصر بسبب هذا الجزء الصغير في نفسه الذي يعلم بطبيعته كل طائفة بمفردها من الاستعدادات الثلاثة وما ينبغي للكل كوحدة ، ويستشعر الشجاعة ، إذ أن جزء النفس الذي عنه يصدر الغضب يتبع

---

(١) الطبية والخيت في الحصانين لا ينتظم المراد بها تماماً إلا أن يكون المراد بالطيبة قوة العدو ، والمراد بالخيت الاضطراب في السير لما به من سوء الطبع حتى يتلاءم ذلك مع قوله فهما يأتى ( فتمنع العاطفة من أن تثور ، والزم الشهوة الاعتدال الخ ) .

دائما ، ساءت الامور ام سرت ، « اوامر العقل الهادية الى ما يخشى وما لا يخشى » ، ويستشعر الاتزان « بواسطة هذا الانسجام السائد بين الجزء الآخر وهو العقل ، وبين الجزأين الخاضعين وهما العواطف والشهوة » ، ما دام قد اسلما له القيادة ولم ينازعه السلطة . « يمتلك الفرد كل هذا لأن شؤنه تسير تبعا للعدل (١) » فكل جزء من اجزائه يقوم بما هو اهل له . « وأنه ما دام المرء مالكا كل هذا فانه يتمتع بالخير الأسمى والصحة والسعادة . « فالصحة تنشأ عن وجود الانسجام الطبيعي بين العناصر المختلفة المؤلفة للبنية الانسانية . ذلك الانسجام الذي يخضع بعضها لبعض . أما المرض فانه ينشأ من اغتصاب اى عنصر من عناصر السيطرة والسيادة بدون حق طبيعى له . نعم . ينشأ العدل من الترتيب الذى وضعته الطبيعة بين تلك العناصر . وينشأ الظلم من اعطاء عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة . فالعدل فى النفس ليس الا هذا الانسجام وهذا الاتزان اللذين يصيرانها سليمة . وليست السعادة الا اثرا طبيعيا ونتيجة منطقية له » .

هذا نفسه هو المثال الذى يجب تحقيقه فى الجماعة . اذ بدونها لا تكون الجماعة سليمة ولا تكون سعيدة . يجب ، اذن ، لسمادة الجماعة وسلامتها أن تكون الطبقة الذهبية هى الطبقة التى يسود عندها العقل . وأن تكون الطبقة الفضية هى الطبقة التى تسود عندها العواطف . أما الطبقة النحاسية فتتكون من هؤلاء الذين غلبت عليهم شهواتهم (٢) . وأن يخضع المواطنون الذين يكونون الطبقة الفضية والطبقة النحاسية خضوعا تاما

(١) العدل هنا التماثل بين القوى النفسية والانسجام بينها .

(٢) ما اصغر تمييز كل طبقة من هؤلاء على حدة لأن العلم باستعدادات كل نفس فى المجتمع عقلية ، وعاطفية ، وشهوية ، يمز على الطاقة البشرية .

الحكام من الطبقة الذهبية المكلفين بالسهر في اخلاص وحكمة على رءية الصالح العام .

على هذا الأساس قام افلاطون بوضع مشروع كامل للتربية واستظيم في الدولة يقدم ، اذا طبق ، للجماعة الطبقات الثلاث التي هي بحاجة اليها . فالمحاربون الذين يعدون للطبقة الفضية يجب ان يسود بينهم الاتحاد التام . لهذا اراد افلاطون ان يزيل من طريقهم كل سبب يؤدي الى الشقاق ، فعنهم من الملكية ما سواء في ذلك النقود والسلاح والملابس والزوجة والولد . ثم شيء بينهم مشاع . وليس لتربيتهم من هدف الا ان تفرس فيهم صفة كلاب الحراسة : اشداء غلظاء على الاجانب ، خاضعون لسيادتهم وديعون معهم . اما تربية الحكام فانها - عدا هذا - تريد نوعا خاصا من التربية ، نعم انهم يتعلمون كالجنود حمل سلاح . غير انه يجب عليهم ان يكونوا على علم بكل العلوم . وهذا شرط اساسي لجدارتهم ، لا غنى لهم عنه . ثم يجب ان يتونوا قد اعطوا البرهان على اخلاصهم وتضحيتهم للمصلحة العامة . وما من شك في ان مواقفهم ستكون ، في كل الظروف صريحة ، اشد المراكز خطرا : لذلك يجب ان تمتحن شجاعتهم وروح النظام فيهم . ومهما يكن من شيء فانه لا يجوز ان يقبلوا في ادارة قطر الا بعد بلوغهم سن الخمسين . هذه المبادئ ، اذا طبقت ، اثمرت وجود مدينة تسير حسب العدالة ، فكل شخص يشغل فيها المكان الذي يتلاءم مع كفايته ، وينسجم مع وحى قلبه . فتكون المدينة متزنة ، سليمة ، سعيدة .

ذلك هو ما ذكره افلاطون في اهم نصين تحدث فيهما عن الاخلاق . وما من شك في ان النصين لا يتحدثان في معناهما الى حد النطاق ، غير انهما لا يتعارضان . وليس ببعيد ان يكون افلاطون قد نظر اليهما كوحدة منسجمة . الا ان كل محاولة

لأكتشاف ذلك ستبقى - مهما كان مبلغها من الدقة والامتصاص  
عرضة للشك . لتقنع ، إذن ، بما نجده في المحاورات نفسها ،  
ورغم أننا لا نجد فيها مذهبا متحدا كل الاتحاد فاتها تظهر أن  
فلاطون نحا منحى سقراط في أن الاعتبارات الدينية لا دخل لها  
في حسن السلوك وإنما الشأن كل الشأن للحرص على السعادة .  
تلك السعادة التي لا تتحقق إلا بالعمل الحسن .

□

□

□



## مذهب أرسطو

حتى اذا ما وصلنا الى أرسطو طاليس فاننا نجد أنه في المعصوم  
التقدمة اول من مذهب الأخلاق حقيقة .

وكتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » ذو أهمية عظمى فيما  
نحن بصددده .

### الغاية من علم الأخلاق :

لنفرض أن شخصا يريد أن يتعلم رمى السهام فماذا يجب  
عليه لتحقيق ما يريد ؟ اثباته مرمى يكون هدفا للسهم ، ويكون  
بحيث يراه الرامي . كل شخص ، فيما يتعلق بحياته كالرامي أمام  
المرمى . كلنا يرمى الى ما يراه خيرا له . غير أن هذا الخير لا يمكن  
اصابته اذا جهلناه وجهلنا الطرق التي تسمح لنا بالوصول اليه .  
ومن هنا تتحد غاية الأخلاق . فهي لا تعدو انارتنا فيما يتعلق  
بهاتين المسألتين (١) .

### الخير عند أرسطو :

ما الخير ، اذن ؟ كل الناس ، حسبما يرى أرسطو طاليس ،  
متفق على أن الخير هو السعادة .

وفي الواقع ، أنه اذا كان لأعمالنا من غاية نريدها لنفسها ،  
ولا نرغب فيما عداها إلا من أجلها هي فمن الواضح أن تلك الغاية  
لا يمكن أن تكون إلا الخير الذاتي (٢) بل الخير المطلق .

(١) هما مسألة تحديد الخير ، ومسألة السلوك الموصل اليه

(٢) الذاتي : أى الثابت المطلوب لذاته ، فالذاتي والمطلق هنا متقابلان

في متقابلان .

ولا شك أن ذلك هو السعادة . « فأننا نريدها دائما لذاتها لا لغاية أخرى وراءها . حقيقة أننا نرغب في احترام الآخرين . وفي اللذة ، وفي الذكاء ، وفي كل ما نسميه فضيلة أو جدارة . نرغب في كل ذلك لذاته ، غير أننا نرغب فيه ، ونبحث عنه ، من أجل السعادة ، وذلك لما نتخيله فيه من طريق موصل إليها . »  
 الاتفاق ، إذن ، تام على هذه المسألة الأساسية . بقي أن نتساءل : ما السعادة ؟ وهنا يبدأ الاختلاف وتظهر أصالة أرسطوطاليس .

بعض الناس يرى السعادة في الحياة الحيوانية . ذلك هو وائ العبيد ولا يعيره أرسطوطاليس أية أهمية ، بل لا يذكره إلا في « هؤلاء العامة من بنى البشر الذين عندما وصلوا إلى القوة والتعظيم استعبدتهم الشهوات كما استعبدت الشهوات مردنبال » (١) . وبعض الناس يرى السعادة في الثراء غير أنهم خاطئون فليس للثراء « أى نفع مباشر عاجل بحيث تنشأ عنه السعادة في الحال » . أن الثراء لا يطلب لذاته وإنما لما يحققه . وبعض الناس يرى السعادة في المجد . ولكن المجد ليس رهن إرادتنا ، مع أن السعادة يجب أن تكون إلى حد ما إرادة الذي يبحث عنها (٢) . ومع ذلك فإن هؤلاء الذين وصلوا في المجد إلى قمته هم أحيانا بؤساء . كم من مشاهير يشعرون بالأممضة ويصيبهم من اللامات مالا طاقة لهم به . وبعض الناس يزعم أن السعادة هي اللذة . وأنه يكفي أن يقرأ الإنسان كتاب أفلاطون ( فيليب ) ، الذي تحدثنا عنه سابقا ، ليعرف ضلالهم . أن الإنسان ليرغب في العلم مع اللذة أكثر مما يرغب في اللذة وحدها . ليست اللذة ، إذن ، هي الخير الوحيد . كل التعريفات الجارية

(١) شخصية تغرب مثلا للفجور وطمعان الشهوة .

(٢) كذلك الثراء ليس دائما رهن إرادة طالبيه .

الخاصة بالسعادة هي ، اذن ، خطأ . ويجب البحث عن تعريف آخر .

لا شك ان السعادة تستلزم النشاط . اذ لا يمكن تصور الرجل الفارق في سبات عميق طيلة حياته سعيدا . لا سعادة اذن بدون نوع خاص من العمل . ما هذا النوع الخاص ؟

هنا تتجلى الفكرة الجوهرية للاخلاق الارسطوطاليسية ، فكرة المهنة أو الوظيفة .

لكل من الموسيقى والنحات والحذاء والنجار مهنة خاصة به : فالنحات يصنع التماثيل ، والحذاء يقوم بصنع الاحذية ، والنجار يصنع السقف ، وكل واحد منهم اما ان يحسن في عمله او يسيء . فاذا احسن استحق ان يسمى النحات نحاتا طيبا والنجار نجارا موافقا والحذاء حذاء ماهرا . اذ كل منهم يؤدي ما تفرضه عليه طبيعة عمله ويؤدي في جدارة .

كذلك الامر في العين واليد والرجل . لكل منها وظيفة خاصة تحسن في القيام بها أو تسيء ، وتوفق في أدائها أو يخطئها التوفيق . فوظيفة العين الرؤية ، ووظيفة اليد الاخذ أو الاعطاء ، ووظيفة الرجل حمل الجسم .

اذا كان الامر كذلك فهل للانسان بصفته انسانا وظيفة خاصة به ؟

١ - في امكانه باعتباره انسانا ان يؤديها ؟

٢ - وفي تاديبته لها يكون قد قام بعمل من اخص شئونه هو كائن انسان ؟

اذا كان للانسان وظيفة خاصة به فانه تبعا لطريقة تاديبها يكون محسنا أو مسيئا ، ويحقق أو لا يحقق جوهره الذاتي،

فيعمل ما يتلاءم حقيقة مع طبيعته فيعيش سعيدا ، أو ما يعارضها فيعيش بالأسا .

لنختبر ، إذن ، على ضوء هذه الفكرة السلوك الانساني .  
ان الحياة عند كل انسان تتمثل في ثلاث صور :

١ - حياة نباتية .

٢ - حياة حيوانية .

٣ - حياة عقلية .

أما الحياة النباتية فتتمثل في التنفس والهضم والإنتاج ، وبها تتعلق المحافظة على الفرد والمحافظة على النوع . وهذه الحياة ليست خاصة بالانسان ، فالنبات والحيوان يشاركان فيها . فإذا ما قام الانسان بهذه الحياة النباتية فان ذلك لا يعنى انه قام بوظيفته الخاصة به .

أما الحياة الحيوانية فهي حياة الاحساسات . ولا شك ان النبات بمزول عنها غير انها ليست حياة انسانية خاصة : فالحصان والثور وجميع افراد الحيوان تشارك الانسان فيها . وقيام الانسان بها لا يعنى قيامه بشيء هو من مميزاته .

متى يقوم الانسان ، إذن ، بشيء هو من شئون الخاصة ؟ ذلك يكون حينما ينتهج الحياة العقلية حسبما يرى أرسطو . حياة يمكنه أن يسلكها ، وهو وحده الذي يمكنه ذلك . هي ، إذن ، خاصة به .

وإذن ، ما هذه الحياة العقلية ؟ انها ، حسبما يرى أرسطو ، تتمثل في صورتين :

أما في صورتها الأولى فاتها تسمى حياة التأمل ، أعنى الحياة الذهنية ، الحياة للمعرفة والعلم والفلسفة . وليس للانسان حياة

اسمى منها أو أسعد . اليست هى الحياة التى بها تتحقق تحققاً  
تاماً ميول الإنسان المميزة له ؟

ومع ذلك فلا بد من بعض الملاحظات :

ان حياة التأمل هى حياة الله نفسه . انها تفكير يدرك به  
ذاته ويفكر به فى نفسه ، فى احاطة وشمول ، هى ، اذن ، الى  
حد ما ، لا تتلاءم مع استعداداتنا . ومع ذلك فليست النتيجة  
لهذا انه يجب ان لا نطمع فيها . كلا : « يجب ان لا نتبع نصائح  
هؤلاء الذين يريدوننا على الا نستشعر الا ما هو انساني ما دمنا  
من بنى البشر ، وان لا نتطلع الا الى حياة كائن يموت ، لاننا كائنات  
تموت » .

انه من الواضح ان حياة الانسان المتعلم ارقى من حياة غيره .  
انه يقضى وقته « بطريقة اجمل مما يقضيه بها هؤلاء الذين  
يسعدون فى الحياة جاهلين » .

وعنده ، اكثر من غيره ، « المقدرة على أن يكفى نفسه  
بنفسه » .

وعنده الفضائل الجوهرية تلك التى لا تتحول بالافراط فيها  
أو الاسراف الى رذائل . أعنى الذكاء ، وهو عادة الإدراك الدقيق  
للقواعد العلمية . هو الخبرة الجيدة باستنباط النتائج التى تترتب  
على قاعدة منها ، ومنها التبصر وهو عادة التقدير الصحيح لكل شئ ،  
وأخيراً الحكمة والمهارة وهما ، فى العلوم ، ارقى درجات الكمال .

حقاً ان الانسان لينجذب نحو الحياة الفكرية اكثر مما ينجذب  
نحو غيرها . ومع ذلك فان أرسطو « يقرر انه مهما كانت تلك  
الحياة مدعاة الى الميل نحوها ، فانها ليست فى متناول الجميع .

غير أنه من حسن الحظ أن الحياة العقلية لها صورة أخرى ،  
فما من شك في أن الحياة المنظمة حسب العقل هي أيضا حياة  
عقلية يضعها أرسطو في الدرجة الثانية . وهي حياة تتميز ،  
حسبما يعتقد ، بنمو الفضائل « الأخلاقية » (١) . تلك الفضائل  
التي تغاير ما سماه أرسطو سابقا بالفضائل الديزونوتية .

والفضائل الأخلاقية لا تسمى فضائل أخلاقية إلا إذا كانت  
عادات مستمرة . وكما أن ظهور خطاف واحد لا يدل على بدء  
الربيع ، فإنه لا يكون الإنسان كريما لأنه أتى الكرم مرة واحدة  
في حياته . ولا يكون الإنسان سكيما لأنه عمل مرة . فالإنسان كريم  
إذا كانت عنده عادة الكرم وسكيما إذا كان مدمنًا .

وجميع الفضائل الأخلاقية لا تعدو أن تكون أوساط الأمور .  
ففي كل حالة من أحوال الحياة جانب افراط يجب تحاشيه  
وجانب تفريط يجب اتقاؤه . والفضيلة هي التوسط بينهما :  
أن التمرين الرياضي العنيف يأتي على القوة - وعدم التمرين  
يأتي عليها كذلك .

والخطأ الذي تتلاءم مع العقل هي ( أن يقوم الإنسان بالتمرين  
اللازم بدون أن يفراط فيه أو يفترط ) . هذه هي القواعد التي  
تصدر عنها الفضائل الأخلاقية .

وقد عمل أرسطو قائمة كبيرة بالردائل والفضائل . منها :  
ردائل الافراط مثل :

١ - التهور .      ٢ - الشهوانية .

---

(١) يمكن أن نسميها هنا الفضائل العقلية أو فضائل الإرادة لأنها تنشأ  
عن ضبط السلوك حسب العقل - أما الصورة السابقة فيمكن أن نسميها  
الفضائل العقلية أو النظرية لأنها نظر وتعقل محض .

٣ - الغرور . ٤ - الادعاء الكاذب .

٥ - الشراسة . ٦ - المجابهة

ورذائل التفريط مثل :

١ - الجبن . ٢ - البلادة  
٣ - الخسة . ٤ - ضعة النفس .  
٥ - الضعف . ٦ - اللق .

وفضائل اوساط مثل :

١ - الشجاعة . ٢ - الاعتدال  
٣ - المزة . ٤ - السراوة  
٥ - الحلم . ٦ - الجمالة .

إذا نظم الانسان حياته تبعاً لهاتيك القواعد عاش عيشة عقلية . وما من شك في أن من يعيش هكذا لا يسعد بنشوة الحياة التأملية . بيد انه ، على الأقل ، يحصل على الاتزان السعيد الذي هو ثمرة حياة تسير حسب المنطق .

ويرى أرسطو أن هذه الحياة لا تمنع الانسان من أخذ حظه من اللذة (١) .

---

(١) يحاول هنا أرسطو أن يبدو مدققاً أكثر من استلاذه أفلاطون . ولو دقق النظر لعلم أن أفلاطون نبه أيضاً على مثل هذه اللذات وسماها اللذات الصافية . وجعلها : كما جعلها أرسطو ، تماماً ، رفيقة العلم أو العمل العاقل .

وقد رأى افلاطون في اللذة ظاهرة من ظواهر الحركة والتغير ،  
بيد أنها شيء آخر . ( أنها حالة بها يترجم الى الشعور بعض  
ما يحصل في داخل الانسان من تغير ) .

انها « زيادة » تضاف الى العمل « كما تضاف الزهرة ، في  
التزين ، الى نضرة الشباب » . هذه الزيادة تنتهي اليها الحياة  
التأملية ، كما تنتهي اليها الحياة المتزنة التي سارت حسب العقل ،  
والعقل ينعم بها تامة غير منقوصة . بل ان العاقل حفيظة هو ،  
فقط ، من ينعم بكونه عاقلا . وان « من لا يجد لذة في العمل الخير  
لا يوصف ، في الواقع ، بأنه رجل اخلاقى . كما لا يوصف الرجل  
الذى لا يحلو له العمل والحرية بأنه عادل حر وهكذا » .

وينتهى ارسطو الى القول بان انواع الخير ثلاثة :

خير خاص بالنفوس .

وخير خاص بالاجسام .

وخير خارجى .

اما النوع الاول فانه اساسى جوهرى ، وما عداه تابع له .

ومع ذلك فانه يجب ان لا تقلل من اهمية الخير التابع .  
« فمن الواجب ان ينعم الجسم بالصحة » ، « ويجب ان يكون في  
قدرة الانسان الحصول على القوت وعلى جميع ما يلزمه » ، نعم  
انه لا يلزم لهذا ثراء عظيم ، غير انه من الخطا ان يهمل الانسان  
البحث عن الضرورى او يهمل الاحتفاظ به .

وبالاختصار ، السعادة عند ارسطو ، هي ان يكون الانسان  
رجلا بمعنى الكلمة ، حسن الصورة ، سليما ، متزنا ، مالكا لثروة  
تكفيه ، محفوظا بجماعة مسالمة ، وان يكون فضلا عن ذلك ،  
مستنبرا ، معتادا التفكير والبحث ، عالما يقدر الامكان .



اما طريق الوصول الى ذلك فان اساسه اولا واخيراً  
الأخلاقية .

انه لا شيء أكثر انطباعاً بالروح اليونانية من هذه الطريقة التي  
تشيد بسعادة مكتسبة عن طريق الاتزان ، والامتياز في الناحية  
الذهنية . غير انه لا شيء أكثر منها عرضة للجدل في نظر من هو  
على ذكر بمذهب سقراط فيما يتعلق بالسعادة (١) .

وهذا هو ، على ما يظهر ، ما رآه الإبيقوريون والروافيون  
الذين أخذوا ، بعد أرسطو ، في تحليل الخير المطلق والبحث عن  
الحكمة . واذا كان أفلاطون وأرسطو قد ابتعدوا عن مذهب  
سقراط (٢) فان الروافيين والإبيقوريين قد اقتربوا منه على خلاف  
بين المدعين في طريقة ذلك .



---

(١) لم يخضع سقراط السعادة للحفظ المادية ؛ بل جعلها أمراً نفسياً  
داخلياً يدور مع الفضيلة وحدها وجوداً وعدمها . أما أرسطو فقد دعمها بالذات  
المشروعة والحفظ الدنيوية المادية . فبرهن أرسطو على أنه وقيم وأن كان  
هذا يجعله عرضة للنقد في نظر الفلسفة المثالية التي تميل إلى الحد من ميول  
الإنسان الشهوية ، يتمجيد التناعة والاستكفاء .

(٢) من المفيد أن ننبه هنا على أن إبتعاد أفلاطون عن سقراط لا يعسـدو  
الطريقة ، على حين أنه معه في الحقيقة . أما أرسطو فقد تباعد في الناحيتين .

## مذهب أبيقور

ان مذهب أبيقور الاخلاقى من أشهر المذاهب القديمة اليونانية  
- اللاتينية . ولقد اثار تحمسا واعجابا ، واثار نقدا حادا .

ان شيسئين ، حسبما يرى ابيقور ، يعملان في خطورة على  
سقاء (١) الانسان : الايمان بان الآلهة يهتمون بأمر بنى البشر ، ثم  
الفرع من الموت الذى يتهددنا فى كل آونة ، ويقترب منا على مر  
الزمن . ان من يعتقد أن الآلهة تراقبه لا يلبث أن تتركز عنه فكرة  
واحدة : تمييز ما يريدون ، والعمل على ارضائهم ، والحصول  
لهم . وهو فى قيامه بذلك ينسى أن ينظم حياته . ان من يخاف  
الموت يشعر ، فى كل لحظة ، بهم يستولى عليه شيئا فشيئا فيزداد  
به الفرع . لذلك يجب تحرير النفوس من هاتين الفكرتين  
المؤرقتين (٢) .

ان الآلهة لا يشغلون انفسهم بأمور بنى البشر . نعم انهم

---

(١) لعل ابيقور هو اول اخلاقى فكر فى أصل الشقاء قبل أن يبحث من  
طريق السعادة فهو يبدأ عملية تفريغ قبل أن يفكر فى الملء . او بمبارة أخرى  
عملية تخلية قبل أن يفكر فى التحلية .

(٢) حقا ان خوف الموت وشدة الفرع ما بعده . عامل من اظلم عوامل الشقاء  
الانسانى كثيرا ما يؤدي بصاحبه الى الجنون والهوس والقتل من رحمة الله .  
ولا تزال ملاحظة ابيقور فى هذه النقطة بالذات لها حلقها من الاتيسار .

موجودون لانهم (١) يظهرون من آن لآخر للاشخاص . بيد ان مسائل العالم الأرضي لاتعنيهم . وما من علامة تدل على أنهم « يعنون بعقاب الآثم واثابة الصالح » . ايمكن اعتقاد تدخلهم هذا مع ما نراه في هذا العالم ؟ ان « جوبيتر » يرسل الآن بالصواعق على معبد (٢) ، فهل سحق ابيقور الذي يجدف به ؟ قد يعترض من الطبيعي ان يكون الالهة مهتمين بأمر العالم ، والا فكيف نفسر ، بدون ذلك ، وجوده ووجود ما حواه من عجائب . وهذا الاعتراض لا وزن له . فليس هناك من ضرورة لفهم العالم تقضى بافتراض تدخل الالهة . فعلم الطبيعة يرى ان العالم تفسر مبادئ علمية بسيطة : ذرات لا عدد لها ، دقيقة لا ترى ، ازلية ، غير متجانسة . وفضاء لا يحده حد ، يسمح لها بالحركة . وثقل طبيعي يحملها على الهبوط . وهبوطها يكون على خط مستقيم الا انها تنحرف قليلا فليلتقى بعضها ببعض فيتكون منها مركبات.

---

(١) لانهم يظهرون من آن لآخر . هذا دليل من ابيقور كله سخريه لازمة فهو يريد ان يتفادى امام العقيدة الشعبية اتيار آلهتهم فظهر تحمسه لاثباتها بالدليل وهذا الدليل المضحك لا يمتد ( ان بعض الناس يرونها احيانا ) اما هو فلم يرها ، ولم يكلف عقله اثبات وجودها بدليل عقلى . ومع ذلك فقد تخلص من هذا الى فرضه أنهم وهو ان هذه الالهة لا شأن لها بهذا العالم الفانى لانهما صاحبة عالم السماء .

(٢) هذا هو اخطر دليل عقلى بل اخطر قبلة يوجهها ابيقور الى العقيدة الشعبية . انها لمشاهدة لا يمكن اتكرها « ان الصواعق تصيب معبد ( جوبيتر احيانا ، ولا تسحق ) ابيقور ، الذى لا يعترف بسلطانه على الأرض » .

ومن هذه المركبات يتكون العالم . لا حاجة اذن لعناية الالهية (١) توجه الاشياء وتصيرها الى ما هي عليه . ان الالهة يعيشون بعيدين عن العوالم . ولا يهتمون الا بشئونهم هم ، فلا تفتنهم امورنا . انهم يعيشون حكماء سعداء ويعظوننا بهذا المثال الذي يجب ان نسير على منواله . فلنعظمهم كمثل عليا يقتدى بها . غير انه يجب علينا ان لا نشغل انفسنا بما يريدونه منا فانهم لا يريدون منا شيئا . هم لا يعيروننا الا . فلنفعل نحوهم كما يفعلون نحونا .

اما خوف الموت فانه ليس اقل من هذا اغراقا في الضلال . واذا كان الموت يلقي بالرعب في قلوب الناس فما ذلك الا لتخليهم انهم سيذهبون ، ليدوقوا المذاب الوانا ، نحو مصير مجهول مفهم بالوعيد .. حقا انه لادرak مغرق في السذاجة (٢) : فليست الروح

(١) الى هنا نجد ان ادلة ( ابيقور ) تحاول ان تقرر نتيجة لها خطورتها على كل عقيدة سماوية . ونحن منه في ان الهمم الشعبية لا عناية لها بهذا العالم . بل نريد نحن انها لا وجود لها اصلا . اما ان نوافقه على ان لا حاجة بالعالم الى اية عناية الالهية على الاطلاق فهذا غير ممكن . اللهم الا ان نعتقد معه صحة مبادئ علم الطبيعة الذي يحتاج به .. وهنا يجب ان نسأل ( ابيقور ) من الذي اوجد هذه الذرات الدقيقة التي لا ترى ؟ واذا كانت لا ترى فاية ضرورة عقلية تثبت وجودها ؟ واية قوة اعطتها خاصية تكون الكائنات منها ؟ اهي قوتها من ذاتها ؟ انها ممكنات لا يد لها من مخصص غير ذاتها . كيف يمكن ، لكن ، ان تستغنى في وجودها اولا ، وفي خواصها ثانيا ، عن عناية الالهية ؟ هذا ما لا دليل عليه لدى ( ابيقور ) وكل الفلاسفة الماديين قديما وحديثا . هذان الله وهدام الى سواء السبيل .

(٢) في نفس الحين كان ( ابيقور ) يستغل سذاجة العقيدة الشعبية لروايتها . والا لما استطاع ان يضمن فيها علما وتقريبا ، ولوجد من يطالبه بالادلة القطعية على دعواه انحلال الروح بعد الموت قياسا على البدن . ولن يجد دليلا . كما لم يجد دليلا من قبل على انكار العناية الالهية . ولو انه اقتصر على نقد الباطلة في الفرع من الموت ، واستبقى شيئا من العظمة والخشية لهذا المصير ودعا بها الناس الى سبيل الفضيلة لكان اقوم للاخلاق واحدى سبلا .

الا مجموعة من الذرات كالجسم تماما . وعند الموت يتحلل الجسم وينتفض . وكذلك الروح . كيف اذن ، والامر ماذكرنا ، يخاف الموت أو برهب . « طالما كنا على قيد الحياة قالموت غير موجود ، فاذا وجد فانتا تكون قد صرنا الى الالوجود » . اذا فهم الانسان هذا فانه يكون قد انقذ نفسه . ان الموت عند المحتضر ليس له شان يذكر . وهو لا يبعث الاضطراب الا في نفوس الجهلة . اذا ما تبينا امره فانتا ننظر اليه اشد ما تكون اطمئنانا .

اى سبيل ، اذن نسلك فى الحياة ؟ ان كل الحكماء قد اتفقوا على ذلك السبيل الملائم للطبيعة ، لكن ما السبيل الملائم للطبيعة ؟ على هذا يجيب ابيقور بدون تردد : كل حيوان يرغب فى الملاذ ويستمتع بها كخير اسمى . ويستبشع الالام كشر محض ، ويتعد عنها كلما امكنه ذلك .

الخير المطلق اذن هو اللذة - والشر المحض هو الالام .

وبالنظر الى هاتين القضيتين يتحدد معنى السعادة : فهى لا تعدو ان تكون الحصول على اللذات ، والابتعاد عن الالام . الا يشعر كل انسان بذلك فى وضوح كما يشعر بان « النار حارة وان الثلج ابيض ؟ » .

من هنا يتحدد عمل الاخلاقى :

فهو تعليم بنى البشر فن الحصول على اللذة ، وتحاشى الالام .

واذا كان الوضوح فى المذهب الى هنا تماما ، فان ابيقور بعد ان قرر ما سبق ادخل فى مذهبه مبدا هو غاية فى الاهمية . هذا المبدأ يذكره شيشرون ويؤكدده الخطاب المرسل الى ( مينيسييه )

ويعتضاه يوازن ابيقور بين اللذات ويفرق بين نوعين منها :  
ما شأنه الحركة .

وما من شأنه السكون والطمانينة .

اما ما شأنه الحركة فهو كل ما تمودنا على تسميته لذة .  
لذة الاكل ، ولذة الشرب ، ولذة التناسل الخ .

اما ما من شأنه السكون والطمانينة فهو من نوع آخر ( هو  
انعدام الألم ) . وانعدام الألم تمنع : ان الحياة ، لذاتها ، في الواقع  
لطيفة ، ولهذا فان من يعيش بمعزل عن الآلام يعيش في منعة  
عظيمة .

على ان ابيقور يذهب الى ابعد من ذلك ، فهو يذهب الى ان  
عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وانما هو تمتع بلغ القمة .  
نعم ان اللذة التي من شأنها الحركة تتنوع معها المتع وتنفير  
بيد ان ذلك لا يستتبع زيادة في جانب العمق .

ما الذي يجب اذن ليكون الإنسان سعيدا ؟ ان ذلك لا ينتج  
عن الاكثار من الملاذ العارضة وانما ينتج عن ان الانسان يحيا حياة  
متزنة خالية من الألم . وهذا ما كتبه ابيقور الى ( منيسيه ) قال :  
« ليس من الحق ان الهدف لكل اعمالنا انما هو الهرب من الألم  
والقلق ، حتى اذا ما وصلنا الى ذلك تخلص الانسان من كل بواعث  
الاضطراب تخلصا تاما ، واعتقد ، لذلك ، انه مغمور في محيط من  
النعم ؟ »

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : ( هدف الاخلاق الوحيد هو  
تعليمنا تحاشي الألم ) .

ما الذي يشير هذا الألم عند الانسان ؟ ان سقراط مصيب فيما  
يرى من ان السبب انما هو الرغبات التي لم تجد سبيلها الى  
التحقق ، فاذا اردنا التخلص من الألم فعليتنا ان نتعلم تنظيم  
رغباتنا .

دعا ذلك ايقور الى التفكير في هاتيك الرغبات . فرأى انها  
ثلاثة أنواع :

١ - الرغبات الطبيعية الضرورية . وهى الرغبات التى يجب ان  
تحقق والا تعرض الانسان للمرض والموت ، وذلك مثل  
الرغبات الخاصة بالاكل والشرب والنوم .

٢ - الرغبات الطبيعية التى ليست بضرورية . وهى الرغبات  
التى ليس من الضرورى تحقيقها لضمان الحياة الانسانية ،  
يد انها تصدر عن غرائز قوية . وذلك مثل الرغبة الجنسية .

٣ - الرغبات التى ليست طبيعية وليست ضرورية : وهى الرغبات  
التى تنمو فى الانسان بسبب تأثير البيئة الاجتماعية التى  
يعيش فيها ، او بسبب ارادته فى أن يدهش الآخرين منه ،  
او بسبب حاجته الى الظهور والشهرة ، وذلك مثل الرغبات  
الخاصة بالبخل وبالطموح .

بعد هذا التقسيم ، ماذا علينا لنظفر بالسعادة ؟

لا شك أن الامتناع عن الرغبات الطبيعية الضرورية انما هو  
القاء بالنفس بين احضان الالم والموت . والحكيم من لا يمتنع  
عن ارضاء هذه الرغبات . على أن ارضاءها ليس بعبء . فهى  
قليلة العدد بسيرة المطلب . وانه ليكفى ، لارضائها ، قطعة من  
خبز ، وكوب من ماء ، وقطعة من خشب منبسطة للنوم عليها .

اما فيما يتعلق بالرغبات التى ليست بطبيعية وليست بضرورية،  
فان من الجنون ارادة ارضائها . انها كثيرة لا تحصى ، غالبية  
لا ترضى ، متعطشة لا تروى . انها تتطلب من المتاعب ما لا يكاد  
ينتهى . وما هى الا تقرير دائم وخداع مستمر . وليس على  
الحكيم الا أن يعدل عنها عدولا باتا .

أما فيما يتعلق بالـرغبات الطـبيعية التى ليست (١) بـضرورية فانه من العـبث أن يتحاشاها الإنسان تحاشيا تاما . وله عند سنوح الفرصة ، أن يرضى بعضها ، فان ذلك لا يخرجـه من أن يكون حكيما .

يبد أنه كلما ازداد تخليا عنها كان أحكم : ذلك أن خطر هذه الرغبات العظيمة هو أن يعودها الإنسان فيصبح خاضعا لها . وكلما كثرت الرغبات التى يعودها كثر خضوعه ، وخرج زمام الأمر من يده . لذلك كان أحكم الناس هو الذى يتواضع فيما يتطلع اليه .

ولقد أصاب سقراط فى قوله لاتتفقون معارضا له : « ان القناعة تسعد القانع » .

ان البحث عن السعادة فى حياة الدعارة ، الذن ، جنون عجيب . فما السعادة من غرامس ذلك الوادى . انها هى تنظيم للرغبات وحد من شأنها ، وابـباع دائم للاعتدال .

ولعله ، بمد هذا ، يتضح ان لا غـرابة فى الشبه القوي الموجود بين الفضائل الابيقورية والفضائل السقراطية .

ومرد جميع الفضائل الى اتبصر . .

التبصر هو الذى يسعدنا لأنه هو الذى يصيرنا حكماء .

وبم يتصحنا التبصر ؟

انه ينصحنا أولا بالاعتدال . هذا الاعتدال الذى هو السر ، كما يرى سقراط ، لا فى اضعاف الذات بل فى تقويتها وزيادتها .

---

(١) أخرها المؤلف هنا وكان من حقها ان تذكر فى الترتيب قبل سابقتها لان فيها تفصيلا يستمدى شيئا من العناية الخاصة .



ثم ننصحنا بالشجاعة ، هذه الشجاعة التي نحن في أشد الحاجة إليها للقدرة على تنظيم رغباتنا حتى « نعيش بمعدل عن أنهم والخوف » .

ثم ننصحنا بالعدل ، والنصفة ، والاخلاص .

ذلك هو الأساس الأول الذي تقوم عليه الجماعة الإنسانية . تلك الجماعة التي لا يجول بخلد الحكيم أن يمتزلها . ان الحاجة الاجتماعية « هي التي عنها نشأت ، في مختلف الاقطار ، الفوائد التي وضعت لفائدة المواطنين التي بحسبها يعيشون آمنين لا ضرر ولا ضرار » .

ثم ان التبصر هو ، ايضا ، الذي يرشدنا الى حسن الصداقة وقيمتها السامية التي ندين لها ، وسط اعاصير الحياة وخطاها ، بأصفي اوقات أمننا وطمأنينتنا .

على ان ذلك ليس كل شيء . فهناك آلام لا يمكن تحاشيها . بيد ان معرفتنا بالأشياء تقدم لنا الوسائل الناجعة لمقاومتها . وانه لمن الممكن التغلب عليها اذا ما اخذ الانسان في تذكر فترات السعادة التي مرت به ، فيعارض الآلم الحاضر بذكريات الفرح والسرور السابقة ولا يبعد عن ذهنه أنه « اذا كان الآلم عادا فانه سريع الزوال (١) واذا كان بطيء الزوال فانه غير قاسر » .

اما آلام الروح فانه اقسى واشد : ذلك انها لا تختصر بالحاضر فحسب ، وانما تمتد ظلالتها على الماضي والمستقبل . بيد ان اللذة الروحية هي اسمى اللذات للسبب نفسه . والحكيم هو الذي يبحث عنها ويستكين الى السعادة في ظلالتها .

---

(١) اي ولو بالوقت .

وإذا ما أصبحت الالم الحياة بحيث لا تحتمل فإن عملا  
بسيطا يكفي لازالتها كلية : إذ ليس من الضروري أن يستمر  
الإنسان على قيد الحياة . إزالة الالم ، إذن ، في مقدور الإنسان .  
له أن يحققها إذا ما حلا له ذلك .

تلك هي ، في أظهر مجاليها ، صورة الحكيم : « ليس عنده  
الأرغبات محدودة . انه يحتقر الموت . وآراؤه عن الآلهة الخالدين  
آراء حقيقية لا يشوبها خوف . فإذا ما رأى الخير في ترك الحياة  
فانه لا يتردد في الإقدام على تركها » .

كل هذه الصفات تجعله أكثر من مجرد انسان . الا يتمتع  
بنفس المزايا « التي تسعد الآلهة » ؟  
حقا ان الفضيلة ليست حرمانا وإيلاما .

وإذا ما أراد الحكيم أن يكون متبصرا ، معتدلا ، شجاعا ،  
عادلا ، مخلصا لأصدقائه ، فما ذلك الا لأن هذا هو الطريق  
الموصل الى السعادة .

ليست الفضائل رهبنة . ان هي الا « جوار تسعى في خدمة  
اللذة » .

فائدتها القيمة هي أن تجعلنا بمعزل عن عدم البصر الذي  
يؤدي الى « اضعاف لذة الانسان أو زيادة الالم » .

ثم ان الفضائل تضمن أن يقوم بها السعادة الحقيقية ،  
أو ، اذا شئت ، اللذة « الساكنة » التي تسبب الى النفس متى  
ما تحررت من الالم .

## مذهب الرواقيين

اما المذهب الرواقي فانه ذو نفعة اخرى . وهو لم يتكون في يوم وليلة . فقد اخذ أوائل الرواقيين يتلمسون سواء السبيل .

وانه لمن الطريف ان نبحث في تاريخ هذا التلمس ، غير ان نحجم هذا الكتاب وطابعه يحولان بيننا وبين هذا . سيكون حديثنا ، ان ، مقصورا على المذهب مكتملا .

وهذا المذهب قد عبر عنه ( ابيكتيت ) في قوة لا تضارع .

ان المبدأ الأساسي للاخلاق الرواقية هو المبدأ الذي اعتاد قدماء الأخلاقيين ان يرددوه : « ليس للانسان من عمل الا ان يحيا حبيب طبيعته » . غير ان الرواقيين ، بسبب آرائهم المينافيزيقية ، يفهمون هذا المبدأ فهما خاصا بهم .

انهم ينظرون الى العالم كحيوان هائل يتكون من عنصرين :  
عنصر منفعل وهو المادة .

وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم على نموها .  
وهذا العنصر الفاعل هو « نار عاقلة تسر في اعمالها بحكمة »  
انها روح تبعث الحياة في الأشياء . غير انها ليست منفصلة عن هذه الأشياء التي تبعث فيها الحياة انها عناية منبثة موجودة في كل مكان ، تعمل في العالم كما تعمل الخميرة في العجين .

واذا نظرنا الآن الى الانسان فاننا نجده ، هو ايضا ، مكونا من جزئين : الجسم ، والروح .

فياعتبر روحه هو جزء من النار العاقلة التي تسيّر العالم ؟

حتى اذا فارق الحياة عاد جسده الى المادة وقضى فيها ، وعادت روحه الى هذه النار ذات العناية الفاعلة . وامتزجت بها . ليس القرد . اذن ، في هذا العالم الذي يتزعزع فيه ، الا شيئا يشبه برعما او زائدة في شجرة (١) من الأشجار .

« والحياة حسب الطبيعة » هذا يعنى ، اذن ، شيئين :

ان ما تتطلع اليه طبيعتى هو ما تتطلع اليه ذاتى الفردية .  
بيد ان ما تتطلع اليه طبيعتى ليس الا جزءا مما تتطلع اليه الطبيعة كلها ، الطبيعة المسيرة بالعناية .

وان من يعرف ما تنجه اليه طبيعته ، ويعمل حسبما تتطلب ، لا يكون قد حقق فقط الحياة التى يريدها ، وانما يكون قد سار في حياته منسجما مع ما تريده النار العاقلة ذات العناية ومصنوع الحياة لكل كائن . انه يكون قد قام بما تتطلب العناية منه وسار على النهج الذى يريده الاله .

اما من يسلك خلاف ذلك فانه يكون كقروحة خبيثة او وباء يحل بالعالم . ومن هنا ، كان هؤلاء الطابع الدينى الذى كثيرا ما يبدو في الحكم الرواقية .

ومع ذلك فيجب الا نترك انفسنا تخضع بهذا المظهر . فالاخلاق الرواقية لم تؤسس حسب اعتبارات دينية . وكل ما هنالك هو ان الحياة الاخلاقية في نظر الرواقيين لا تختلف عن الحياة الدينية .

---

(١) أى أنه جزء من الكل متصل به تمام الاتصال .

وعندما أقام الرواقيون مبادئهم الأساسية أخذوا في المباحث  
التي عنى بها السابقون :

١ - يجب على الإنسان أن يريد الحياة المنسجمة مع طبيعته .  
ولام توجه الطبيعة الإنسانية ؟

٢ - وماذا يجب عمله حتى يحصل الإنسان على ما تنحه إليه  
طبيعته ؟

أجاب الأبيقوريون على السؤال الأول بما ذكرناه سابقا من  
« أن الطبيعة تتجه نحو السعادة ، وأن السعادة مكونة (١) من  
اللذات » . أنهم لم يتخطوا الصواب في القضية الأولى ، ولكن  
التوفيق أخطأهم في القضية الثانية .

أن اللذة والآلم يفترضان وجود ميل أرضيت أو عورضت .  
وإذا أئمننا النظر نجد أن الميول التي بدونها لا يكون الآلم ولا اللذة  
ممكنين لا يمكن أن تكون ميولا نحو اللذة أو ميولا لتحاشي (٢)  
الآلم .

ليس الحصول على اللذة ، آذن ، ولا تحاشي الآلم هو ما تتجه  
إليه ، في الأصل ، النفس الإنسانية . أن تطلع النفس الإنسانية  
ننما هو إلى الخير الثابت . ولا يمكن أن تكون اللذة هذا النوع من

---

(١) خطأ الإبيقوريين هنا هو أنهم جعلوا اللذات أصلا والسعادة ناشئة  
عنها . بينما يرى الرواقيون أن اللذات والآلام أمور تبعية للميول الإنسانية التي  
هي بطبيعتها متجهة نحو الخير والسعادة فإذا أرضيت هذه الميول نشأت  
السعادة وإذا لم ترض نشأ الآلم . أما انحراف الميول عن الخير والسعادة به  
فليس إلا خروجا عن أصل الفطرة ومرضا وشذوذا عن الطبيعة .

(٢) أي أنها ميول كما قلنا لها وجهتها الأصلية في الطبيعة . والآلم والآلذة  
لا يمكن أن يوجدوا إلا معا لوجودهما . لكنها لا تتجه نحوهما ولا تعتبرهما غرضا  
أصليا لها . فهي الأصل وهما النتيجة الحتمية .

الخير فانها في جوهرها متأرجحة وسريعة الزوال . ان السعادة هي حقيقة الخير المطلق . ولكن بقي امر التحديد .

اعتقد الرواقيون انهم بجمالة تمكثهم من هذا التحديد . وراوا ان السعادة هي « عدم وجود الاضطراب » .

واذا اردنا ان نعبّر عنها بطريقة ادق فهي تعنى : السلام الداخلى ، الطمأنينة ، الاتزان الاخلاقى لنفس قد رضيت عن ذاتها ورضيت عن الاشياء . انها هدوء القلب . انها ما يسميه (ديكارت) الرضى ، ويسميه ( اسبينوزا ) الفبطة . ومهما يكن من شيء ، فانه اذا لم يكن هذا هو السعادة الكاملة ، فانه على الاقل يحوى أحد عناصرها الجوهرية .

كيف الحصول على هذه الحالة التى نتمناها جميعا ؟

ينبغى ان ننظر ، للاجابة على هذا السؤال ، لا في « مختصر » ( ايبكتيت ) فقط بل في « احاديثه » ايضا . ومن ذلك يتبين ان الرواقيين راوا مبعث الاضطراب عند الانسان امرين :

اما اولهما فهو الشعور بنقص ما فيما نعتبر انه (بالنسبة لنا) من الشرف والتبلى .

واما الآخر فهو تشبع النفس برغبات في « أمور لا يقدر لها التحقيق »

ان فن السعادة كله يتركز في ازالة هذين الباعثين للاضطراب .

وما من شك في ان ازالة الباعث الاول تتعلق بنا . بل هي لا تتعلق الا بنا . وفي مقدورنا ازالة هذا الباعث حينما نشاء وكيف نشاء . وفي الواقع انه لا يتعلق الا بنا ان نبحث ، في كل الظروف التى تعرض ، عما ينسجم مع الشرف ، وان نقوم به

بدون أدنى تردد . « إذا كنت تريد أن تحترم نفسك وإن تكون شريفا فمن يمنحك من ذلك ؟ »

ولعلك تتساءل : من يهدينى الى الصواب ؟ من يعرفنى ان هذا ينسجم مع الشرف ؟

على ذلك يجيب ابيكتيت : « كيف يشعر الثور وحده ، عند اقتراب الأسد ، بالقوة التى بين جنبيه فيلقى بنفسه فى مقدمة القطيع كله ؟ ان من الواضح انه وجد عنده لأول لحظة ، شعورا بالقوة الطبيعية المسلح به . أجل ، وهكذا الأمر فيما يتعلق بنا . فان كل موهوب يعرف ماعنده من هبة » ، ونحن عندنا بصيرة تهدينا الى ما ينسجم مع شرفنا ، وليس علينا بجانبها الا أن نستعمل بعض الوسائل لتكون أكثر استبصارا وحذقا .

ولهذا ينصح ابيكتيت باتخاذ احتياطات بسيطة : « ابحث ، لمعرفة ما يجب عمله ، العلاقات الطبيعية التى بينك وبين الآخرين .

« هذا الشخص متلا والدك . يجب عليك اذن رعايته والخضوع له فى كل امر ، واحتمال ما ينالك منه من شتم ولطم . انه أب سيئ الخلق - ليس لك أن تهتم بمعرفة ما اذا كانت الطبيعة قد منحتك أبا طيبا (١) ، وانما يجب عليك فقط أن تعرف ان ما منحتك اياه انما هو أبوك .

« أخوك غير عادل نحوك . ابحث عن علاقتك الطبيعية به . لا تفكر فيما يفعله بك . انما فكر فيما يجب عليك نحوه لتكون فى علاقتك به منسجما مع الطبيعة .

---

(١) أى لأن هذا تدخل منك فيما لا يتعلق بك لانه حظك الذى قسم لك يبدد القدر اما الذى يتعلق بك فهو ما ينسجم مع الشرف وهو أن ترمى نحوه واجب الابوة كيفما كان سلوكه هو منك .

« وعن هذا الطريق تعرف في وضوح ما ينبغي عليك اذا كان لك جار واذا كنت مواطناً ، واذا كنت قائداً حربياً »  
بذلك يزول السبب الأول في اضطراب النفس وفي جعلها بمنأى عن السعادة .

اما السبب الآخر (١) ففى مقدورنا ايضا ازالته .  
ولكى نفهم نظرية الرواقيين الخاصة بذلك فهما واضحا يجب ان يتنبه الانسان الى مبدئين من مبادئ السيكلوجية .

١ - انهم يرون ان العواطف لا تخرج عن كونها احكاما . وهى اربعة اساسية : الحب - والكراهية - والامل - والخوف .  
« وكلها تتول الى آراء .

اليس حب شيء ما ، يعنى الحكم بأنه حسن وبأنه يجب ان يطلب ؟

اليس كره شيء ما ، معناه الحكم على هذا الشيء بأنه سيئء  
وانه يجب ان يتحاشى ؟

اليس الامل فى شيء معناه الحكم بأن ما نعتبره قيما قد يكون له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئا قد يكون من الممكن تحاشيه ؟

اليس الخوف من شيء يعنى الحكم بأن ما نعتبره حسنا قد لا يكون له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئا قد يحدث ؟  
ليست العواطف اذن ، الا احكاما .

٢ - انهم يرون ايضا ان الانسان حر فى احكامه . فاتها ، فى الواقع ، موافقة النفس على امر ما . هذه الموافقة لنا دائما ان

(١) وهو تتبع النفس برغبات يتملر ارضاؤها غالبا .



نصلدها وأن نرفضها . ان الافئدة قد تؤخذ على غرة ، لاول  
وهلة ، ولكن بمجرد مرور اللحظات الاولى يمكن للانسان أن يرجع  
الى نفسه وأن يستعيد الاتزان (١) .

ما النتيجة لهذا ؟

اولا - الحقيقة التالية : « ليست الاشياء هي التي تبعث فينا  
الاضطراب بل ان الباعث للاضطراب انما هو الآراء التي عندنا عن  
لأشياء » . لنأخذ ، كمثال ، الموت « انه ليس مخيفا مريبا ؛ والا  
لرأد سقراط . بهذه الكيفية . واذا كان الموت يلوح رهيبا فما ذلك  
الا لانك تتخيله كذلك (٢) » .

وفي الواقع انى اذا كنت ارى أن الموت شر فان اقترابه يبعث  
في نفسي الضيق ، أما اذا كنت ارى انه خير فان اقترابه يبعث في  
نفسى السرور . واذا كنت ارى أن الحياة والموت يستويان فانى  
لا اعر الموت اية أهمية .

ثم ماذا يجب ، اذن ، لتخاشى الاضطراب ؟:

تنظيم الرغبات وضبط العواطف ضبطا حكيما واستخدام  
المعارف فى الصالح .

---

(١) ملاحظة تدل على العمية ودقة . بيد أن الذين يستعيدون اتزانهم بعد  
الصدمة الاولى انما هم اولو الالباب . اما الدماء فتحملهم امواج العاطفة من  
المنبع الى المصب وهم لا يشعرون .

(٢) حقيقة ان الفرع من الموت لذات الموت ليس الا اخراقا فى الوجود  
والخور . وهذه الصفة ينظر أن تكون من صفات الحكماء والعلماء والعارفين  
بحقائق الامور . اللهم الا أن يخافوا الا ما أخرى قد تقارن الموت وكثيرون من  
المقلاء يخافونها . كان يكون مصحوبا بالتلمذ والتشبه أو تشريد الابناء  
مثلا . أما الذين لا يخافونه حتى على هذه الفروض فهم اما فلاسفة ، أو ابطال  
مؤمنون ببيادىء عالية ، أو متهورون لا يبالون بالحقائق .

وما دام أن العواطف ليست إلا أحكاما وآراء ، فإنه يكفي ،  
لكي تكون حكيما ، أن تعرف أجادة الحكم .

وكيف تصل الى أجادة الحكم ؟

للإجابة عن هذا السؤال فرق الرواقيون تلك التفرقة المشهورة  
بين ( ما يتعلق بتنفيذه بنا ) وبين ( ما لا يتعلق بنا بتنفيذه ) .

إذا قدر الإنسان أن الأمور التي ( لا تخضع لارادته ) بعضها  
خير ، وبعضها شر ، فهل يكون بمعزل عن الاضطراب ؟

انه دون شك لن ينجو من الاضطراب لأنه سيرغب فيما يراه  
خيرا ، ويضيق لعجزه عن الوصول اليه ، وسيخشى دائما أن  
يصيبه ما يراه شرا .

أجل ، لنفرض الآن شخصا آخر يستوى عنده وجود كل  
( ما لا يخضع لارادته ) وعدم وجوده . انه لا ريب ، لا يشعر  
بضيق ولا باضطراب .

لنفرض أن ثروتى أتت عليها الحوادث ، أو أن صحتى قد  
اعتلت ، أو أن مكانتى الاجتماعية قد زالت .

انى إذا كنت أعتبر أن ثروتى وصحتى ومكانتى خير ، أقع ،  
ولا بد ، فى الألم الممض .

أما إذا استوى عندى وجودها وعدمها فقد صرت بمنأى عن  
التأثر بتقلبات الدهر ولا يؤثر زوالها فى نفسى إلا كما يؤثر غيم  
خفيف أبيض وسط سماء زرقاء (١) .

---

(١) تشبيه بالغ حسد الابداع والدقة ، وهو اعتراف ضمنى من حكماء  
الرواقيين ، رغم اتكازهم الآلام ، ورغم كبريائهم ، بأنه لا بد من تأثر بالآلام وأن  
كان تأنها .

ماذا يجب ، اذن ، للحصول على القصة الكاملة ؟

« هو ان لا نعتبر خيرا أو شرا الا ما هو خاضع لارادتنا . ذلك كـرغباتنا وآرائنا وعواطفنا ، أو باختصار ، كل ما هو من عملنا نحن .

اما ما يكون الحصول عليه غير خاضع لارادتنا فيجب ان يستوى لدينا امتلاكه وعدمه . وذلك كالثروة والجمال والمجد والحياة . أو ، باختصار ، كل ما ليس من عملنا » (١) .

ان تعود النظر الى الاشياء بهذا المنظار هو ، في رأى الروائيين ، عين الحكمة والمصدر الوحيد للفضيلة والسعادة .

وتطبيقا على هذا المبدأ اخذ الرواقيون يفيضون في اسداء النصائح .

وليس كتاب ( المختصر ) لايكتيت الا مثالا من هذا الثقيل بين يدي المرید من الرواقين . انه كتاب يحوى وصايا بطينية رائعة . وهو يدعونا الى ان نبدا بالامور الصغيرة : « انهم ينفون بربتك الى الارض . انهم يسرقون نبيلك . قل لنفسك انه هذا الثمن يشتري السلام الداخلى ، وتشتري النجاة من الاضطراب .

---

(١) وبهذا يظهر لنا ان الرواقين يعزلون السلوك عن النتيجة . فعلى المرء ان يعمل ما ينسجم مع الشرف والواجب دائما . ودائما لا ينظر أية نتيجة : متى من دعى الى وليمة ان يلبي دأى الواجب فيذهب . هذا ما يوجبه الشرف . اما ان يكون في هذه الوليمة ما يرضى ذوقه أولا يرضيه فشيء لا يطبق بآرادته ولا يسوغ له ان يفكر فيه . وهذا طبعيا في امر الانسان مع نفسه . أما بالنسبة لغيره فيجب عليه ان يقدم لهم نتائج أعمالهم كما يقضى به ادب السلوك ولو كانوا هم لا يفكرون فيها . وايضا ليس معنى ما تقدم ان الرواقى يرفض الخيرات والمنافع التى تجيء اليه نتيجة لسلوكه . انه يأخذها ويستمتع بها وان لم يكن قد انتظر حصولها . ولا عد حصولها خيرا ولا فقدها شرا .

أنت تدعو عبدك فلا يجيبك . قدر أنه لم يسمعك ، أو أنه سمعك ولم يجبك الى ما تريد . وسواء أكان هذا أو ذاك فعليك أن توطئ نفسك على أن الذي ليس في إمكانه أنما هو أن يبعث الاضطراب في نفسك .

وبوصينا ، عند استعمالنا لشيء ما ، أن نتصور ، مقدما ، طبيعته وما هو عرضة له من خطر يصيبه . « أنت تحب آتية . قل لنفسك : ان ما أحبه ليس الا آتية . فاذا كسرت فلا يعرفونك اضطراب . واذا كنت تحب ابنك أو زوجتك ، فقل لنفسك : ان ما أحبه ليس الا مخلوقات بشرية ، حتى اذا ما أصابهما الموت فلا يعرفونك اضطراب . »

ويريد ، اذا ما شرعنا في عمل ، أن نكون قد قدرنا ما قد يحدث عنه من نتائج سيئة قد تفجؤنا : « أنت ذاهب الى الحمام . تذكر ما قد يحدث فيه : هؤلاء الناس الذين يلقون الماء عليك ، وهؤلاء الذين يرتطمون بك ، وهؤلاء الذين يشتمونك ، وهؤلاء الذين يسرقونك . اذا توقعت هذا فانك تفعل ، مطمئنا ، ما أنت ذاهب اليه . »

وهو ينصحنا بالتالي : وبعض الحكماء كان ينصح بأن يدبر الانسان لسانه في فمه سبع مرات قبل أن ينطق .

و ( المختصر ) يلزمنا ، عند تسويل النفس ، أن نبحث عن اسم الفضيلة التي نحن بحاجة اليها . وندركنا بأن لكل شيء عروتين « من احدهما يمكن حمله ولا يمكن من الاخرى » ، وأنه يجب علينا لذلك ، أن نأخذ الأشياء من عروتها الطيبة :

« أخوك ظالم لك ، لا تأخذه من هذه الجهة وإنما خذ على أنه أخوك وعلى أنكما قد غديتما من ثدي واحد . »

وهو يستفيض في اسداء النصائح التى يجب ان يجعلها الحكيم  
عصب غيته :

« لا تحاول ان تجعل الامور تسير بمنسجمة مع رغبتك . وانما  
ناول ان نرضى بما يقع ، فانك اذا فعلت تتم بالسلام الداخلى ،  
« أقنع . أزهد » .

حكمة رائعة . غير انها تبدو ذات نقشف مفرط ، ومع ذلك  
فانها ليست فى الواقع كما تبدو لأول وهلة . نعم انه يجب ألا ننظر  
الى الأشياء الخارجة عنا (١) على انها شر او خير . ولكن هذا  
لا يعنى انه يجب علينا ألا نستمتع (٢) بها . ان هذه الأشياء  
التي يستوى عندنا وجودها وعدمها بعضها مفضل وجوده وبعضها  
مفضل تحاشيه . ان الحياة مفضلة على الموت ، والصحة مفصلة على  
المرض ، والثروة مفضلة على الفقر . واذا خير الروافى بين حياتين  
لا تزيد احدهما على الأخرى الا امتلاك قدر تافهة القيمة فانه  
لا يتروّد فى اختيار الحياة التي تزيد قدرا .

ان الروافى لا يشسبه ، فى شيء ، الراهب الذى يعتزل فى  
الصحراء . انه يحيا كما يحيا المجتمع ويعيش وسط المجتمع ،  
غير انه يتعهد بالعناية حديقته الداخلية ، أعنى نفسه .

(١) أى الخارجة من ارادتنا ، والتي هى من يد القدر وحده . ان التعبير  
منها بالخيرية والشرية احيانا انما هو تعبير لقوى كالغنى والفسحة والنجاح  
منه . اما الخير فى نظر الاخلاق فهو ما كان نتيجة للسلوك الطيب والقصد  
الحسن . واما الشر فهو ما يقابل هذا من السلوك . بالاختصار ليس خيرا ولا شرا  
فى لسان فلسفة الاخلاق الا العمل وحده دون نظر الى نتائجه كالطبيب يبلل  
كل ما فى وسعه لشفاء مريضه ثم تاتى النتيجة غير ما أراد فعمله خير رغم سوء  
النتيجة التي هى فى العرف العام شر ولكنها فى اصطلاح الاخلاق ليست كذلك .  
(٢) أى ما دامت قد تحصلت لنا من عمل مشروع أو سبقت البنا من يد  
القدر تفضلا فلا مانع من التمتع بها . بل التمتع بها أولى من اهدارها والزهد  
فيها وهذا عام ، لانها انما وجدت فى الكون لحكمة ارادها موجدتها جلّت آلاله .

انه ينعم بما يتيح له الحظ من اشيا غير انه ينعم بها كما  
ينعم المسافرين الذي يحل بفندق . انه يستمتع بما في الفندق ولكنه  
لا يتأثر به . وهو مستعد في كل لحظة للرحيل عنه بدون أن يأسف  
على تركه أو يرغب في البقاء فيه ، وبدون أن تسيلُ عبراته لمفاديره .  
« واذا ما توعدني طاغية ودعاني لمقابلته فاني أقول له :  
من تهدد ؟

سأكبلك بالحديد .

انك انما تهدد ، اذن ، يدي ورجلي .

سأقطع عنقك .

انك انما تتوعد عنقي .

سألقيك في غيايات السجن .

انك لا تتوعد الا هيكلي .

وكذلك الامر اذا ما توعدني بالنفى .

اجل ! ان كل هذا التهديد لا يتوجه الى طالما كنت انظر الى  
هذه الامور غير عابىء بها .

ولكنني اذا تركت الخوف من احدها ينساب الى نفسي فان  
التهديد يتوجه الى » .

« يقولون لك : اترك حلتك الموشاة بالعصابة الأرجوانية  
العريضة .

هاكم الحلة ولم يبق لى الا الحلة ذات العصا القليلة العرض .  
اترك هذه ايضا .

ها كما ولم يبق لى الا المئزر .

اترك المئزر .

هاكه وها أنا ذا عريان .

انك لا تطاق ولا تحتمل .

خذ جسمى كله اذا شئت . وكيف أخاف من يمكننى إن القى  
ليه بجسمى ؟ »

إنها تعاليم أخلاقية رائعة ! بيد أنها اذا أثارت فىنا شيئا فانما  
نرى ملكة الحساب لتحدد الربح والخسارة من هذه الصفقة (١) .  
من هو فى النهاية ، الحكيم الرواقى ؟

هو الشخص المستعد لقبول كل ما يحدث كنتيجة لعمله .  
هو الشخص الذى راض نفسه على الزهد فى كل ما لا يخضع  
لإرادته .

هو الشخص الذى تاهب لجعل رغباته تتبع الظروف اذا  
م يستطع أن يجعل الظروف تتبع رغباته .

بد أن هذا الشخص لا يفعل ذلك إلا لأنه يرى أن فيه سلامة  
سعادة (٢) .

والرواقيون يشيدون بحالة حكمهم السامية . أنه ، حسب  
ما يرون ، الكائن الوحيد الذى انفرد بالقدرة ، وانفرد بالفنى

---

(١) اذا رامنا أن الرواقيين قد قرروا أن سلوكهم هكذا ليس إلا قصد  
لوافق الإنسان والطبيعة الماقلة لم تأخذ فيهم يراى المؤلف ولن نمد هذا منهم  
غمية نرى بمحرك الربح والخسارة . بل إنما نمد هذا منهم جهدا مشكورا  
في سبيل تحقيق الخير . وتبقى تعاليمهم ، كما اعترف المؤلف ، تعاليم أخلاقية  
رائعة .

(٢) لو كان هذا من أجل السلامة والسعادة فقط لكان منقعة تماما . لكن  
الحق أن الرواقى يرى أن يفعل ذلك أولا كواجب على من يريد أن يساير طبيعته  
الماقلة ويحقق وجوده كإنسان عاقل مكلف . ثم يأتي بعد ذلك ما يتربى على  
لعمل من سعادة .

الكامل ، وانفرد بالحرية الكاملة ، وانفرد بالسعادة الكاملة ، انه  
يمثل الآلهة (١) . .

زعم غريب مشهور . بيد انه منطقي اذا نظرنا الى تحديد  
الرواقيين للقوة والثروة والحرية والسعادة .

ان الثراء ، حسبما يرى الرواقيون ، هو ان يكون عند  
الانسان من المال ما يمكنه من الوصول الى رغباته . ولو فرضت  
أن ( نيرون ) رغب في الخلود فان كل ما يملك من ذهب لا يمنح من  
أن رغبته تمكث مجرد رغبة . ليس ( نيرون ) اذن بشرى كامل  
الثراء .

اما الحكيم الرواقى فانه لا يرغب ، قط ، الا فيما هو طوع  
لارادته . ولو لم يكن عنده الا درهم فانه يجد فيه الغنى . من  
المستحيل اذن ان يوجد من هو اثرى منه . ذلك هو المبدأ . ومن  
السهل بسطه وتوضيحه .

والسعادة هي ان يكون الانسان قادرا على الحصول على كل  
ما يرغب فيه . والقوة هي القدرة على تحقيق كل مطمح . والحرية  
هي القدرة على ان يعمل الانسان ما يشاء . اما عدم القدرة على  
شيء مما سلف فذلك البؤس والعجز والعبودية . هذه التعريفات  
يتبعها استدلال يكررونه بنفس الأسلوب : ان الحكيم لا يرغب الا  
فيما يخضع لارادته . وهو يحصل عليه ، اذن ، بمجرد ارادة

---

(١) ما اكثر ما يصبر الفلاسفة الاغريقيون واللاتينيون بمثل هذه العبارة التي  
لا نجد لها تنسجيم مع ما عرف لهم من حكمة وسعة أفق في البحث والتفكير . عرف  
هذا لسقراط زعيم الحكماء كما عرف لغيره . وما نظن سقراط ولا غيره من أولئك  
الفلاسفة كانوا يعتقدون بهذه الآلهة الاسطورية كما كان يعتقد الصامة من سوا  
الشعب . اذن لا يمدو الأمر ان يكون هذا من الاساليب البلاغية التي فرضتها  
البيئة عليهم مجازاة للشعور ال



الحصول عليه . وهو ، اذن ، يملك مباشرة السعادة الكاملة ،  
والحرية الكاملة ، والقوة الكاملة ، وكل ما حرمه هؤلاء الذين  
يتروكون رغباتهم تضل في تنابا الأمور التي لا تخضع لارادتهم .

واخيرا يرى الرواقيون ان حكيمهم ينجو حتى من سيطرة  
الآلهة . بل يصير مثيلا لهم . وكيف يفجعونه وهم لا يملكون  
ان تصرف الا فيما هو غير خاضع لارادته : وذلك مثل ثروته ،  
ومجده ، وصحته ، وحياته ؟ مع ان كل هذا لا يعتبره الحكيم  
الرواقي خيرا . ولو سقطت السماء على راسه فسحق تحت  
ركامها فانه لا يضطرب ولا ينال قلبه ضعف أو خور .

حقا ان هذا المذهب يحوى عدة عناصر من الاخلاق الخالدة  
على الدهر . ولا عيب فيه الا خطوه السيكولوجى فى العواطف  
وغلوه فيما يمنحه للارادة من قدرة على الاعتقادات والعواطف .

ومهما يكن من شيء فان مبادئه الأساسية لا تزال حية .  
سجدوا الانسان مع تغيير قليل أو كثير عند أعظم الكتاب الحديثين .  
نذكر منهم ، على سبيل المثال : ( ديكارت ) و ( فيني )  
( و ( مارتينيك ) .



تلك هي بعض المذاهب التي كونها فلاسفة العصور القديمة  
اليونانية - اللاتينية . وهي المذاهب الأكثر لمعانا والأكثر تمايزا .  
وقد وجد في تلك العصور مذاهب أخرى غير ان تأثيرها كان  
ضعيفا . وما من فائدة في دراستها . اللهم الا فائدة تاريخية علمية  
فقط .

افى حاجة نحن الى القول بان تلك المذاهب الفلسفية تحتفظ ،  
رغم تعددها واختلافها ، بطابع الأسرة الواحدة ؟ ان الملاحظة  
البسيطة تثبت ذلك .

وانه لمن الخطا الصراح الزعم بان فلاسفة اليونان واللاتين قد  
احتقروا الآراء الدينية . انهم ، على العكس ، قد اجتمعوا كلهم

تقريبا على اشادة بالتقوى وبالشعائر الدينية ، بيد أن ذلك لا يعنى انهم بنوا الاخلاق على الدين فانهم لم يتجهوا قط الى ذلك . ولم يقل أحد منهم للناس : ان الالهة لم تخلقكم الا لتقوموا بهذا الواجب أو ذاك ، انهم يراقبونكم ويصبون عليكم العذاب ان لم تطيعوهم ، يجب ، اذن ، العمل على اكتساب رضائهم والتضحية بكل شيء فى سبيل ذلك . هذا النحو من التفكير غريب على اولئك الفلاسفة أو هو ، على الاكثر ، لا يلعب فى مذاهبهم الا دورا اضافيا ثانويا .

انهم يؤسسون الاخلاق على اساس آخر : انهم يرون ان الانسان مزود بطبيعة خاصة . سواء كانت تلك الطبيعة قد وهبتها له الالهة . او وهبتها له قوة اخرى لا تشعر به ولا يعنىها من امره شيء . هذه الطبيعة تتميز ببعض المظاهر . وقد وجه كل الاخلاقيين فى العصور القديمة همهم الى اثارة الانسان فيما يتعلق بمعرفة نفسه ، واشعاره بما يريد حقيقة ، أو جعله يستخلص من ذلك قواعد للسلوك يطبقها فى حياته حتى يصل الى ما يريد .

ولقد لاحظوا جميعا ، ان الانسان انما يبحث عن السعادة لا عن شيء آخر . غير أنهم اختلفوا فى تحديد تلك السعادة .

ومن هنا كان الاختلاف فى الصور التى رسموها للحكيم .

ومع هذا فلم يحدث اختلاف بينهم بصدد مبدئهم الاساسى القائل ان قيمة الفضيلة انما هى فى الثمار التى تتيح لنا الحصول عليها .

ولست الفضيلة ، اذن ، فى نظرهم هى سيطرة من الإرادة على الطبيعة كما يرى ( كانت ) . انها ، على الضد من ذلك ، السبيل الوحيد لتحقيق طبيعتنا الكاملة غير منقوصة ومنحها عن طريق مؤكدة ما تأمل وما تريد .



## الأخلاق اليهودية - المسيحية

لا شك في أنه يوجد فرق أساسي بين المذاهب الأخلاقية اليونانية والرومانية التي عرفت في العهد الوثني وبين مبادئ رجال الفلسفة اليهودية - المسيحية .

ففلسفة العهد الوثني لروما - سواء منهم المتدين وغير المتدين - لا يتخلدون عند تفكيرهم في الدين مبدأ يقيمون على أساسه صروحهم الأخلاقية . لقد تحاشوا ذلك ، ولم يستندوا في كل ما يبنونه من آراء ، إلا على العقل والتجربة . لذلك كانت آراؤهم ناشئة عن العقل وعن العقل وحده ، ولا تنجها إلا إلى مخاطبة العقل .

أما رجال الفلسفة اليهودية - المسيحية ذوو الصبغة اليهودية المسيحية فهم يركزون على عنصر آخر :

أنهم يرون أن عالمنا هذا كان موطن وحى سماوي وقد تجلى فيه الإله بذاته (١) وجاء وسط بني الإنسان فعرّفهم ببعض الحقائق .

---

(١) هذه العقيدة لفريق من المسيحيين . وقد أبى كثيرون من قادة الفكر المسيحي أن يضحوا بمقولهم في سبيل الإيمان بها فأعلنوا انشقاقهم على معتقديها . أما الأولون المؤمنون بها فيعدون النشقين كفرًا ملاحدة لا يشارفهم جانب العقل على ما جاء به الدين .

حصل هذا الوحي - حسبما يرى اليهود - في مرة واحدة على  
طور سيناء حينما أتى الله إلى موسى بالأنوار .

أما المسيحيون فانهم يرون أن الوحي حدث مرتين :  
فكان ما أنزل على موسى شريعة مؤقتة .

حتى إذا ما حل الله في شخص عيسى كمل هذه الشريعة ونشرها  
على الملا كشريعة نهائية تامة .

وسواء نظرنا إلى الشريعة الموسوية ، أم إلى الشريعة المسيحية ،  
فإننا نجد مبدأ لا نزاع فيه ، هو أن الإنسان لا شأن له باكتشاف  
القواعد الأخلاقية ، وما عليه - إذا أراد معرفتها - إلا أن يتجه  
نحو النصوص المقدسة يقرأها ويتدبرها .

وإذا نظرنا إلى تلك النصوص المقدسة فماذا نجد ؟ بماذا يأمر  
العهد القديم (١) ؟ وبماذا ينصح العهد الجديد ؟

أما الشريعة اليهودية فإنها منثورة في ثلاثة أسفار أساسية من  
أسفار العهد القديم . تلك الأسفار هي :

(١) سفر الخروج .

(٢) سفر الأخبار .

(٣) سفر التثنية .

وهي تحتوي كثيراً من الأوامر والنواهي .

وبعض هذه الأوامر والنواهي يتحدث عن الطقوس الدينية ويبين  
كيفية أدائها :

كيف يجب بناء تابوت العهد ؟

وكيف يجب أن تصنع المرحية ذات السبعة الفروع ؟

وكيف يجب أن يلبس الحبر ؟

وكيف تحرق القرابين ؟.. إلى كثير من هذا النوع .

---

(١) العهد القديم شريعة موسى عليه السلام ، والعهد الجديد شريعة عيسى

عليه السلام

وبعضها يختص بالطهارة الخاصة والعامة ، كالأوامر الشرعية  
الخاصة بالطهارة والنجاسة ، وكيفية معاملة الأبرص ، والنهي عن  
اكل لحوم بعض الحيوانات .

ثم النواهي التي كان التحديد والخطا فيها مثار دهشة كثير من  
المفسرين ومبعث فرح لكثير من (١) النقاد :

( من كل انواع الحيوانات التي تسمي على اربع لا تأكلوا الا ما كان  
مجترا وكان ظلفه مشقوقا . اما ما كان مجترا غير ذي ظلف مشقوق  
كالجمل وغيره فلا تأكلوه بل اعتبروه نجسا ) . والارنب يجتر ولكنه  
ذو ظلف غير مشقوق فهو نجس . وكذلك الامر في الارنب الجبلى .  
واخيرا ، كثير منها خاص بالأخلاق ، يتقدمها في ذلك النص  
الشهير الذي يشتمل على الوصايا العشر فضلا عن كثير من الأوامر  
الدينية . وهو نص لا ترجع أهميته فقط الى قوة أسلوبه وروعة  
ادائه ، وانما الى ما فيه من المعاني :

« تحدث الرب بعد ذلك بما يأتي : أنا الرب الهكم الذي أخرجكم  
من أرض مصر ، موطن الدلة ، فلا تتخذوا ما دوني آلهة تعبدونها .  
حرمت عليكم الأصنام والتماثيل وتصوير ما في السماء أو في

---

(١) سر ذلك أن النقاد كثيرا ما يمدون الشور على مواطن الضعف نصرا علميا له  
قيمته . والنقاد الذين يحكمون العقل لا بد أن يفرحوا بظواهر التناقض العقلي في  
تشريع يبدو للعقل غير متسق . إن الجمل والارنب عند العقل لا يشرجان عن  
غيرهما من انواع الحيوان . اما علة التحريم وهي عدم شق الظلف في الجمل  
والارنب مع انهما مجتران فانها علة تبدو لعقل الناقد غير مقنعة . ولا يمكن أن  
تصدر عن تشريع صحيح النسبة الى السماء . لانها لا تبدو امرا خلقيا في شكل  
الامضاء وما أكثر اختلاف اشكالها . فلو ان العملة مثلا كانت قلادة لحم انجوان  
أو ضررا ينتج منه ، أو قبحا تتقزز منه النفس لكان التعليل عقليا مستقيما . اما  
نظر ذلك في الشريعة الاسلامية فعلى اتم انسجام ( قل لا أجد فيما أوحى الى  
محرما على طامع يعلمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فاته  
وحس .

الأرض أو في قاع البحر . لا تعبدوا شيئا منها ولا تقيموا الشعائر لها  
 لأنى الرب الهكم الإله القوى القيور الذى يثار من الآباء العصاة  
 ويأخذ بجريرتهم (١) أبناءهم وأحفادهم الى الجيل الثالث والرابع  
 حيث انهم أبغضوه بالعصية . يمنح الغفران لمن أحبوه وحافظوا على  
 فروضه وبسببهم يمنح هذا الغفران لأبنائهم وأحفادهم الى ألف جيل  
 من ذريتهم . لا تتخذوا اسم الرب الهكم هزوا بينكم لأن الرب لا يعتبر  
 من يتخذ اسمه هزوا من البراء .

لاتنسوا أن تقدسوا يوم السبت . اشتغلوا طيلة ستة أيام  
 وأعملوا فيها ما تريدون عمله . أما اليوم السابع فإنه يوم راحة  
 تخصصونه للرب الهكم . لا تقوموا بعمل في هذا اليوم . وكذلك  
 ابنائكم وخدمكم وخادماكم وحيوانكم العامل ، بل والغريب الذى  
 يكون في بلدكم . اذ انى الرب الذى خلق السماء والأرض والبحر  
 وما فيهن في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع . لذلك قد  
 بارك الله يوم السبت وقدمه .

احترموا آباءكم وامهاتكم لتعمروا طويلا على الأرض التى منحها  
 لكم الله .

لا تقتلوا قط ، ولا تزنا قط ، ولا تسرقوا قط ، ولا تشهدوا

---

(١) هنا سر أهمية هذا النص في نظر الناقد العقلى لأن اخذ الولد بجريرة  
 أبيه ضرب من التشريعات البدائية . أما اخذ الجيل الثالث والرابع بتلك الجريرة  
 فهو عند النقاد لا يسوغه عقل . أما التشريع الإسلامى هنا فظاهر الانسجام  
 والاستقامة مع المنطق ( لا تزر وازرة وزر أخرى ) ، ( قال معاذ الله ان نأخذ الا من  
 وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون ) ، ( يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته  
 وبنيه لكل امرئ يومئذ شأن يغنيه ) .

كذلك منح الغفران لآلاف جيل من أبناء الصالح مراعاة لخاطره يبدو للنقاد  
 العقليين أكثر من سابقه غرابة وأوفر تناقضا .

الزور قط على جاركم ، ولا ترغبوا في زوجته او خادمه او خادمته  
او ثوره او حماره ، او أى شيء يمتلكه .

ثم النص الاثني الذى يحوى قانون القصاص الرهيب : « من  
قتل فمقابله القتل .

ومن قتل حيوانا فانه يلزم بحيوان مثله .

ومن اهان أحد مواطنيه يهان بمثل أهانته . العين بالعين ،  
والسن بالسن ، والجروح قصاص .

ثم النصوص التى يصل كثير منها الى حد من العظمة والانسانية  
له روعته . وهى الخاصة بالرقيق ، والاختلاس ، والمفوين ،  
والأرامل ، واليتامى ، واحترام الشيوخ ، وواجبات القضاة .  
إذا نظر الانسان الى هذه النصوص فان ما يدهشه انها هو  
طابع الامر الصارم .

لم يخضع الانسان لكل هذه الفروض الدينية ، وهذه الفروض  
التي تتصل بالطهارة ، وتلك التي تتصل بالأخلاق ؟

لا تعطى الأسفار التي ذكرناها سابقا إلا سببا واحدا لذلك : هو  
اتيانها من ( يهوه ) اله اليهود « الذى أخرجهم من الدلة  
والاستعباد » ، وهو يريد أن يطاع . فمن أطاعه كوفى ومن عصاه  
عوقب .

« انا الرب الهكم » تلك هى الجملة التي تتردد عند كل أمر أو  
نهي في العهد القديم . وهذا هو السبب الذى يبرر كل شيء :

« خاطب الرب موسى قائلا : خاطب بنى اسرائيل وقل لهم كونوا  
قديسين . لانى انا الرب الهكم ، قدوس . ليحترم كل منكم اياه  
وامه وليخفهما . حافظوا على أيام سبتي . انا الرب الهكم . لا تولوا  
وجوهكم شطر الأصنام ، ولا تصنعوا آلهة تتخذونها من معادن  
تصهرونها . انا الرب الهكم . لا تتحدثوا عن الأصم بما يكره .

ولا تضعوا امام الاعمى ما يرتطم به . بل خافوا الرب الهكم لانى انا الرب .

والرب يريد ان يطاع . وليستحق له ذلك يعد ويتوعد .  
فأما الوعد :

« انا الرب الهكم . اذا سرتم حسب اوامرى ، اذا حافظتم على ما اطلب منكم ، وعملتُم به ، فانى انزل عليكم المطر المناسب لكل فصل فتنبت الأرض الحب ، وتثمر الأشجار فى خصوبة يانعة ، وتكادون تلرون ما حصدم فى سنبله لان نضوج العنب يشغلکم فى قطفه .

ولا تكادون تفرغون من العمل فيه حتى يكون زمن زرع الأرض من جديد قد حان .

وتأكلون وتتمتعون بالشبع والرى .

وتقطنون آمنين فى أوطانكم ويسود السلام — رحمة منى بكم —  
قطركم .

بل اسير انا نفسى بينكم . واكون الهكم وتكونون شعبى » .  
وأما الوعيد :

« فاذا لم تطيعونى ولم تقوموا بكل ما أمركم به . . فهاكم موقفى منكم : اعاقبكم بالجذب وبالقيظ الذى تدبل منه امينكم والذى ينهككم .

سيكون من العبث ان تلقوا البسدر فى الأرض لان اعداءكم مستلهمه .

وساوجه اليكم بنظرتى الفاضية .

سنضرعون امام اعدائكم وستكونون رعية لمن ييغضكم .

سألقى فى قلوبكم الرعب فتهربون حتى حين لا يتبعكم احد .



فإذا لم تطيعوني بعد كل هذا فاني اعاقيكم عقابا يريد على سبعة امثال ما تقدم . وذلك بما عصيتم .

سامحني كبريائك . وساجعل السماء من فوقكم كالنار ، والارض من تحتكم كالنحاس .

كل ما تقومون به من عمل سيكون عديم الجدوى فلا تنبت الارض الحب ولا تثر الأشجار » . ثم يستمر النص ويتتابع الوعيد : الحيوانات الوحشية ، والطاعون ، والمجاعة ، والنفي ، ومختلف الكوارث ، وكل ما يرهب ويخيف .

أردنا ان نذكر نصوص العهد القديم ، بدون تغيير فيها ولا تبديل ، لنرى في وضوح ان الاله يلمز كفائد حربي وكمالك يجب ان يطاع لانه الاله .

والطريقة الوحيدة لاكتساب عطفه ولإجتنا بفضبه ليست الا الخضوع له .

والعهد القديم يشمل الشريعة . وليست الفضيلة الا فهمها وتطبيقها في كل حالة تعرض ، والتزامها بانتظام وخضوع .

واذا ما نظرنا الان الى الانجيل فانا نجد فرقا كبيرا . حقا انه لا يمكن ان يفصل المسيحي الانجيل عن العهد القديم ، فخير الأدلة على الوهية المسيح توجد في الظاهرتين الاتيتين :

١ - تنبؤات ذكرت في العهد القديم .

٢ - وتحققت بوجود المسيح .

فإذا لم نعترف للعهد القديم بأنه موحى به فان طبيعة المسيح الالهية تكون موطننا للشك .

ومع ذلك فان تعاليم المسيح تخالف تعاليم موسى .

يقول عيسى في انجيل القديس ( متا ) : « لا تعتقدوا انى آيت  
لامحو الشريعة والأنبياء » . من المحتمل انه لا يمحو . ولكن من  
المؤكد انه يغير . واذا ما نظر الانسان فى الاخلاق الانجيلية فانه يرى  
لاول وهلة فكرة تسودها هى ان المهم للانسان انما هو سعادته ،  
ولكن « السعادة ليست فى هذا العالم » ، فليست الأرض الا منفى .  
اما مملكة الله فليست فى عالمنا الأرضى بل هى فى عالم آخر .

الاهتمام بهذا العالم الآخر اذن هو الذى يجب ان يوجه سلوكنا  
وأعمالنا :

« لا تجمعوا النفائس حيث السوس والصدأ يتلفان كل شيء ،  
وحيث للصوص ينقبون ويسرقون » .

« لكن اجمعوا واكتزوا النفائس فى السماء حيث السوس  
والصدأ لا يتلفها ، وحيث للصوص لا ينقبون ولا يسرقون » .

ماذا يجب اذن ؟

يجب عيسى : افرسوا الفضائل التى تحتقرها كبرياء الانسان  
مثل بساطة القلب ، والتواضع ، والطهارة :

« سعداء هم السذج لان مملكة السماء لهم . سعداء هم المرضى  
لانهم سيواسون . سعداء هم الحكماء لانهم سيرون الملك . سعداء  
من جاءوا وظلموا الى العدل لانهم سيثبعون . سعداء هم الرحماء  
لانهم سرحمون . سعداء هم اطهار القلوب لانهم سيرون الله .  
سعداء من عبدوا فى سبيل العدل لان مملكة السماء لهم » .

واذا كانت شريعة موسى تمزق الى الطقوس ، فى مظهرها  
الخارجى ، بعض القيم ، فان الانجيل يرى ان لا قيمة لها على  
الاطلاق الا اذا صدرت عن روح طاهرة :

« اذا حملت قربانك الى الهيكل لم تذكرت ان في نفس اخيك منك شيئا فترك قربانك امام الهيكل وعد لتصلح ما بينك وبين اخيك  
اولا ، وبعد ذلك عد الى الهيكل وقدم القربان » .

واذا كانت شريعة موسى تمدح « القصاص بالمثل » فانه في الانجيل غير مستساغ .

« سمعتم انه قيل : العين بالعين ، والسن بالسن . ولكني اقول :

لا تقابلوا من يسيثونكم بالمثل ، بل اذا ضربك احد على خدك الايمن فادر له خدك الايسر . واذا ادعى احد ملكية توبك فتركه له » .

واذا كانت الشريعة الموسوية تحث على حب الاصديق وبغض الاعداء فان الانجيل يقول :

« ولكني اقول لكم : احبوا اعداءكم وباركوا من يلعنكم ، واعملوا الخير لمن يبغضكم وصلوا لمن يسيثكم ويعدبكم » .

وهكذا نرى الاخلاق اليهودية يسود فيها ، فكرة « العادل الثاري » ( ١ ) .

اما اخلاق الانجيل فتسود فيها فكرة الحب والاحسان والعفو : فحب الآخرين ، وعدم مقابلة الشر بمثله ، والتمسك بطهارة القلب ، تلك هي الروح السائدة في الانجيل . ان طهارة القلب هي العماد .

---

( ١ ) اي ان يثار للمعتدى عليه من المعتدى فيوقع به ما اوقعه هو به وهو زيادة ، على قدر الامكان ، صيانة للعادل . وهذا ايضا هو روح التشريع الاسلامي مع الدعوة الى حسن الاقتضاء وايتثار العفو اختيلا وطوامية بلا اجبار ولا الحاح . ونصومر الكتاب ، والسنة في ذلك لا تخفى على من يلتزمها .

## انتقال التعاليم اليهودية - المسيحية الى الغرب

دخلت المذاهب الدينية والأخلاقية الناشئة عن أصل ( يهودى - مسيحي ) الى العصور ( اليونانى - اللاتينى ) عن طريق جد متواضع .

فقد حملها وأذاعها وعمل بها أولا طائفة من عوام الشرقيين الذين كانوا يقطنون ، منذ نشأة الامبراطورية الرومانية ، في اطراف المدن المهمة بها ، ولم يكن للخاصة نصيب في هذه الأمور .

وقد كان بالامبراطورية اديان اخرى كدين ( ميثرا ) الذي لا يزال يدهشنا ما خلفه من آثار على شكل نصب .

لم سادت الاعتقادات اليهودية - المسيحية ، واندثرت الاعتقادات الأخرى ؟

لا يزال الجواب عن هذا السؤال - رغم كثرة البحث والاستنتاج - من الصعوبة بمكان ، ذلك ان اسباب تلك الظاهرة معقدة كل التعقيد (١) .

---

(١) يمكن ان يطل لهذا بان التدين السحبي الوثني لليونان واللاتين كان على صورة تجلّى العقل مجافاة تامة ولا ينسجم الا مع عقليات بدائية . ولقد كانت عقائد تلك الديانات الشعبية في أكثرها أساطير محفة . وإذا كانت قد حازت مكانها من عقليات أمم سلفت ومصور أفلت شعوسها خلال مدة قرون قبل الميلاد وبعض قرون بعده فانها يدون ما شك ما كانت تستطيع ان تسير التطور العقلى الطبيعى للانسانية . ولذا لا يكون ثمة موضع للدهشة اذا كانت تعاليم المسيحية قد قهرتها بعد تفحيات جمّة من مبشرى المسيحية وبعد أصرار منهم على بث عقائدهم رغم ما كان ينزل بهم من عنت وعذاب . وكما كانت الانسانية المحرومة من عاطفة الاخاء الانسانى العام اذ ذاك بحاجة ماسة الى مثل الدعوة المسيحية التى يهرتها بتلك النغمة الرطبة الحنون ، نغمة الاخاء والمحبة والتسامح . فلا عجب ، ان ان يسارع اليها أولئك الذين دخلوا فيها افواجا ويستبدلونها بديانات لم يكن فيها للانسانية مقنع .

غير أنه من المؤكد أن الاعتقادات اليهودية – المسيحية أخذت في الانتشار باستمرار وتسربت شيئا فشيئا إلى الرباد المواطنين الذين لم يهودوا يعتقدون في آلهة أسلافهم ، ولم يهودوا يؤمنون بقدرة القرايين .

وكان – من غير ما شك – فيما يلاقيه المسيحيون من تعذيب وموقف الشهداء المظمن من ذلك ، بل وغضب رجال الشرطة ، نوع من الاعلان والدعاية للأفكار الجديدة بدل أن يقضى عليها . وأخيرا فرضت تلك الاعتقادات نفسها على الخاصة المثقفة .

### استمداد المسيحية من الفلسفة :

وحينئذ حدثت ظاهرة ليست في الواقع غريبة ، غير أنها رائعة : كان المثقفون في الإمبراطورية الرومانية على علم بآراء شيشرون ، وبما للفلاسفة من مذاهب . كانوا على علم بأفلاطون وأرسطو وأبيقور والرواقيين . فلما قدمت لهم الأخلاق الجديدة الموحاة من اله التوراة والإنجيل كمجموعة من الاعتقادات لا تحمل أى دليل عقلى راحوا يسألون أنفسهم : ليست هذه الاعتقادات – في جوهرها على الأقل – تتفق مع بعض ما لفلاسفة اليونان وروما من مذاهب مبرهنة مدعمة ؟

يعلن العهد القديم وجود اله واحد قوى خلق العالم ولا يزال يحيطه بالالتفات .

الا يوجد عند أفلاطون وعند الرواقيين براهين تنحو نحو اثبات اله موصوف بما تقدم من صفات ؟ حقيقة أن اله أفلاطون واله الرواقيين لا يماثلون تمام الماثلة اله العقيدة اليهودية – المسيحية .

غير أن الأدلة والبراهين التى استخدمت لاثبات وجوده وحقيقته من الممكن أن تستخدم من جديد . ولعل لها معنى لم يقصده

المحتجون بها . فلم لا تؤخذ فتهذب وتعديل وتكمل وتستخدم لغاية دينية محضة ؟

يدعو الانجيل من اتبعوه الى التفكير في حياة أخرى وان يجمعوا الثروة التى لا تفنى والتى يستمتعون بها بعد ان يفارقوا هذا العالم ، فهو يؤكد بذلك خلود الروح والجسم .

الم يحاول أفلاطون ان يبرهن على هذا الخلود فى كتابه فيدون ؟  
الم يستعمل شيشرون بلاغته فى البرهنة عليه ؟

هذه المذاهب اختلطت - بدون شك - فيما نحن بصددده ،  
بالفيثاغورية . على اننا اذا اهلنا بعض ما فيها فقد يمكن - لتأكيد  
وتقوية الايمان الناشئ - استعارة بعض أدلة عباقره الفلاسفة  
الوثنيين فيما يتعلق بالخلود ؟

يصور العهد القديم ، ويصور الانجيل الها يأمر الانسان بالسير  
على نمط خاص . اليس عند أفلاطون وتلاميذه آراء تلقى بعض  
الضوء على ما تأمر به تلك الكتب المقدسة ؟ يشرح أفلاطون فى كتابه  
( طيماوس ) كيفية تكون العالم فيذكر ان الله كلف بذلك العقل الفعال  
وكان هذا العقل يعمل على طريقة من يصنع التماثيل . وبما ان من  
يصنع التماثيل يكون عنده أصل يعمل على نسقه ومادة يصوغها فقد  
كان لدى العقل الفعال المثل الخالدة لكل الممكنات ، وتحت يده مادة  
يتصرف فيها فيجعل منها مشخصات تشبه الأنواع الخالدة التى  
يتأملها ، وقائده فى كل ذلك هو المثال الأعلى او مثال الخير .

تلك هى فلسفة أفلاطون فيما يتعلق بتكوين العالم . ما علينا  
لو غيرنا قليلا فى الالفاظ ؟ الا يمكننا بتلك الطريقة ان تلقى ضوءا  
على فكرة العهدين القديم والجديد فيما يتعلق بهذا الخالق للاشياء  
الذى خلق الانسان أيضا ليكمل الخير ويتطهر ؟

نشأ هذا الاتجاه العام منذ القرن الاول الميلادى .

وظهر في قوة عند الآباء اليونانيين والآباء اللاتينيين . ورغم ما كان بينهما من فروق بسيطة فان الغاية التي كانت تقودهما واحدة . انه لا جدال ولا مشاحة في الايمان لان الوحي معصوم . وليس في المهدين القديم والجديد كلمة واحدة ليست حقا . وكل فلسفة لا تلتقي مع احدهما فهي خطأ محض ، لانها تتعارض مع ما انزله الله .

ولكن يستلزم هذا العدول عن كل فلسفة ؟ كلا . فالايمان في حاجة دائما الى الفهم وفي حاجة الى الادلة العقلية التي تبرهن عليه ونجمله اكثر خصوبة . فلم الابتعاد اذن عن كل فلسفة ؟ ولم العدول عن براهين اذا هذبت وحورت اقنعت الوثنيين والملاحدة ؟ لا شك ان العقل واحد . وان الاعتقادات التي ذكرتها الكتب المقدسة هي نفس الآراء التي تفرضها علينا الادلة والبراهين العقلية البينة . غير ان هذا العقل نفسه لاشك انه محدود . ولاشك ان بعض الحقائق فوق العقل : مثل الحقائق التي تتضمنها « المسامير » ، الا انه مما لا ريب فيه ان الايمان لا يناقض العقل . هناك اذن جانب لانفهمه ولكننا نعلم انه حق لانه منزل ونعلم انه لا يدخل في دائرة اللامعقول ، واذا لم ندركه فما ذلك الا لقصور في عقلنا .

ذلك هو التيار الذي نشأ منذ ان بدأت الفلسفة المسيحية . واستمر خلال العصور المتطاولة ولا يزال الى اليوم عند المسيحيين الخالص .

اما ما اقامه العقل على اساس الاخلاق اليهودية - المسيحية من مذاهب وآراء حاكي فيها الفلسفة اللاتينية أو استعارها منها فقد كان خصبا مزهرا في عدة فترات .

واولى هذه الفترات هي الخمسة القرون الاولى في تاريخ المسيحية ، حيث ظهر الانتاج اليوناني للقديس (كليمان) الاسكندري و (أوريجين) و (انناز) والقديس (جريجوار دي نازنز) والقديس

( جريجوار دى نيس ) ، وحيث ظهر الانتاج اللاتينى كجوستين ،  
وترتوليان ، وارنوبا ، ولكتانس ، والقديس امبرواز ، والقديس  
جيروم ، والقديس اوغسطين ، وبويس ، وكبودور .

اما الفترة الثانية فقد كانت بعد الخمول الذى نشأ بسبب  
الفو البربرى . اى فيما بين القرن التاسع والقرن الثانى عشر ،  
حيث الجدل حول وجود الكليات او المثل الافلاطونية فى الخارج ،  
وحيث تعارض من يقولون بذلك مثل جان اسكت اريجين ،  
والقديس انسلم ، وجيوم دى شمبو ، مع من يقولون ان هى الا  
اسماء سميتوها مثل روسلين ، ومع من يتوسطون فيقولون  
بوجودها فى الذهن فقط مثل ( ايلارد ) الذى كان زعيمهم فى ذلك .

واما الفترة الثالثة فقد كانت فى القرن الثالث عشر حينما اخذ  
الفرييون فى الاطلاع على الشروح العربية لفلسفة ارسطو وعلى  
الخصوص شروح ابن رشد . وكانت تلك الفترة فترة عظيمة الشأن  
حيث تكونت فيها مدارس ( البير ) الكبير ، والقديس توماس  
اكوينى ، والقديس بون أفنتور ، ودن سكوت ، وأخيرا مدرسة  
جيوم دوكام . كانت فترة صراع ، وتدقيق وغضب ، وانقسامات  
دينية ، وضغط مختلف الوانه . فلم يغير كل ذلك من الفكرة  
الاساسية التى استمر تيارها خلال العصور .

استمر العهد القديم والعهد الجديد ، اذن ، المقياس للحقيقة  
الاخلاقية . اما ماعداهما من فلسفة تؤيدهما فليس الا ابهة من  
السهل التخلى عنها غير انها مفيدتقى اقناع الملحدون وضعاف الايمان .

هذه الفلسفة التى تؤيدهما ليست مجهولة المصدر . بل اخلت  
مناصرها الاولى من افلاطون ، والرواقيين ، والافلاطونية الحديثة .  
وكلمت فيما بعد بفلسفة ارسطو ، رغم انها تكاد تكون على طرفي  
قتبض مع المسيحية . ولذلك اقتضت عملا مجهدا منهكا مؤلما حتى  
ذلت فامكن التوفيق الذى قام به القديس توماس اكوينى واتباعه ،



فصهروا كل ذلك فكونوا منه مذهبا واحدا يرجع الفضل في توضيح  
اسالته الى المؤرخ المعاصر الاستاذ جيلسن .

ماذا انتج هذا المجهود الهائل فيما يتعلق بالأخلاق المسيحية  
لكي يستند اساسها الى العقل ؟ لقد بدأ أولا في البرهنة على وجود  
الله ، واستعمل في ذلك البرهان الذي يلجأ اليه الكثيرون والذي قال  
به شيشرون في بعض مؤلفاته ، وقال به غيره من الفلاسفة  
حينما ارادوا اثبات الله كنه عناية وكله قوة وكله رحمة . واعني  
به البرهان بطريق العالم .

العالم موجود فله اذا علة اوجدته .

هذه العلة لابد ان تكون قوة قادرة على صنعه ولا يمكن ان تكون  
كذلك الا اذا كانت الها .

ثم ان العالم مادة والمادة لا تتحرك بنفسها فلا بد اذن من وجود  
كائن يبعث في العالم الحركة .

وفي العالم نظام بديع يسود سير الكواكب والنجوم . فهل يفسر  
بشيء آخر غير كائن ذكي قادر على صنعه والاحتفاظ به ؟

وهذه الحيوانات الم تخلق اعينها للرؤية ، وآذانها للسمع ،  
وأرجلها للسير ، واجنحتها لتطير بها ؟ امن الممكن تعليل ذلك بدون  
ان تلجأ الى صانع حكيم خلق كل كائن لحياة خاصة وجهازه - من  
إجل ذلك - بأعضاء وغرائز ضرورية لحياته ولاستمرار نوعه ؟

اعتمدت المسيحية كل هذه الأدلة وابتمدت غيرها . وذلك  
كالاستدلال على وجود الله بالممكن ! الممكن جوهر ، انه فكرة عن  
نوع من الأشياء يجوز حدوثه . ولكن الفكرة لا توجد من نفسها  
ولا توجد قط الا في ذهن كائن يحملها ويفكر فيها . ولما كان عندنا  
ما تحقق وجوده فقد ثبت وجود الممكن . والبتة توجد جواهر مادام

هناك وجودات ، وكذلك يوجد الكائن الذى يفكر فى الممكنات  
والجواهر . كل ممكن ابدى الوجود ، فيجب أن يتصف ذلك الكائن  
بوجود ابدى .

هكذا الدليل التجريدى الذى وضعه القديس انسلم واخذ  
به ديكارت بعد حين .

الله وحده الكمال المطلق . الكمال المطلق مجموع الكمالات  
الممكنة التصور . الوجود كمال . فكيف يمكن اذن الا يتعلق بذات  
الله ؟ وان ( الكلى الكمال ) لن يمكن أن يكون الا ( الموجود السكى  
الكمال ) .

نلك قواعد اساسية المنطق حولها من ناحية ، وبلاغة الوعظ  
من ناحية اخرى (١) . وكمن أجيال ذات أفكار عالية قد اعتبرتها  
قواعد عقلية .

وانه ليس وجود الله فقط هو كل ما ادعى برهنته بهذه الطريقة  
بل كذلك ادعى فى البرهان على خلود الروح .

وانه لمن غير المستطاع ، فى الحقيقة ، أن يعاد ذكر جميع الحجج  
التي صاغها أفلاطون فى كتابه ( فيدون ) وأن بعضها لذات طابع  
صوفسطائى صريح . لكن على الأقل يمكن أن يعاد ويستكمل  
بعضها (٢) .

---

(١) يعنى أن رجال المسيحية كانوا يحاولون يشتى الوسائل أن يصلوا الى  
غرضهم من تبرير دعاوهم الدينية تدفعهم الحماسة الى ابتكار شتى الوسائل  
ومختلف الأساليب من بلاغة فى الوعظ وتفنى فى الصياغات المنطقية ، ومع كل  
هاتيك الجهود فإن الفلاسفة المتقنين لم يبهزم ذلك الغلاء الملون يشتى الألوان ،  
ولا منهم من الحقى فى تقديم الدمر حتى أن تلك القواعد طالا حسبها الأجيال  
قواعد عقلية حقيقية .

(٢) أى من الممكن فى نظر رجال المسيحية استمداد بعض أدلة أفلاطون فى  
هذا الموضوع مع بعض تعديل فى أسلوبها يكسبها قوة .

ولقد وضعها افلاطون هكذا : الجسم يمكن أن ينفى دون أن ينفى الروح . وأن بينها وبينه ، في الحقيقة ، إتمايز بعيد المدى . هي متحدة به ، ولكنها ليست ناتجة عنه . وأنها ليست بالنسبة إليه كانسجام اللحن بالنسبة إلى الزهر . لن يقال فقط أن من الممكن أن توجد الروح بعد انحلال البدن ، بل أنه لو يجب أن تحقق الروح ذلك الوجود .

إذا كان البدن ينفى فذلك لأنه يمكن أن ينحل ، وإذا كان يمكن أن ينحل فذلك لأنه مركب فيه أجزاء . أما الروح فهي أصلا من عالم البسائط . أنها ليست ذات أجزاء . كيف يمكن ، إذن ، أن تتفرق ؟ أن روحا لا يمكن أن تخلق إلا من العدم . أنها لا يمكن أن تختفي إلا إذا دخلت في العدم . وادخالها في العدم حينئذ محال . وأن الله ، في رحمته ، ما كان ليريد ذلك . ولذا يشعر الإنسان شعورا عميقا أنه مخلوق للخلود . اليس ينال نصيبه من الخلود بمعارفه العقلية ؟ ألا يشعر أنه مكلف بأن يسعى أبدا لتكميل نفسه (١) ؟

ومن المقرر ، علوة على ذلك ، أن الإنسان حر الإرادة . أنه يشعر في نفسه بتجربة مباشرة ، بالقدرة على أن يثبت أو ينفى شيئا من الأشياء ، وأن يعمل أو لا يعمل .

وإن هذه القدرة ، في رأي المسيحية ، لذات أهمية رئيسية : بدون تلك القدرة لن يحكم بأهلية ولا بعمدها .

كما أنه لن يستطاع الكلام في بيان الخطيئة الأصلية ، ولا الكلام على ظهور الشر في العالم كمقوبة راصدة عليها .

---

(١) تلك هي براهين افلاطون التي لفتت رجال الكنيسة . لم ير فيها الفلاسفة مقنعا للعقل لأن أكثر دعاوئها لم يقيم عليها برهان مقنن حاسم . فهو ، مثلا ، لم يدال على ضرورة عدم فناء الروح كما ينفى الجسم ، ولا على كونها غير ناتجة عنه مع أنها متحدة به وهكذا .

بدون تلك القدرة كيف يمكن أن يطمان الى العدل في عقاب  
الإنسان على جرائمه وثوابه على حسناته ؟

وانه لوكد ان المطابقة بين قدرة العبد النافذة وسابق علمه تعالى  
الأزلي يستلزم شيئا من التكلف . وكذا التوفيق بين جبروته ورحمته  
اللانهاية . بيد أن رجال الدين يقررون أن مصير ذلك كله الى  
التوفيق في كل دعوى تمسك جيدا بالعصى من الطرفين (١) .  
كلنا يحس من نفسه بحرية فاعلة . والعقيدة والعقل يؤكدان وجود  
الله . فإذا ما بقي شيء من الغموض حول الطريقة التي ينسجمان  
بها ، فإن هاتين الحقيقتين أرفع من أن ينالهما اذرياب (٢) .

وها هو ذا العمل المتوج لكل هذه الفلسفة . انه نفس الفكرة  
التي ندعى الى اعتقادها في الله : أن طيماوس ، كما قلنا سابقا ،  
يقدم لنا العقل الفعال مسويا العالم على ضوء المثل الخالدة من المادة  
التي لم تصور بعد . وأن هذه الأسطورة لنايبة عن اللوق . انها

---

(١) أي تؤمن بالشئ وتقفية ، فتؤمن بحريتنا أولا ، ثم تقرر انه لا تنافي بين  
ذلك وبين وجود الله الذي يستتبع أن مرد كل عمل وكل شيء اليه . والحق الذي  
لا مربة فيه أن محاولة اقتناع الفلاسفة العقليين ، في هذا الموضوع ، على هذه  
الصورة لا بعد أمرا ممكنا . وأذن فلا بد إذا ما حاولنا اقناعهم من طريق العقل  
أن نقول ب ( الاقدار ) أي إيتاء الله تعالى العبد قدرة على الفعل وعلى التوفيق  
فتثبت له بذلك الحرية التي هي منسابة التكليف . وأن يكون في هذا ما ينساق  
قدرته تعالى وهي القدرة والواحية القدر ، والتي تستطيع أن تسلب في كل حين  
كما تستطيع أن تهب . وعندئذ لا يبقى وجه لامتناع القائل :

ألقاه في الهم مكتوبا وقال له

أيها أيك أن تبذل بالمسك

وكذلك مسألة تعلق علمه تعالى الأزلي ، على الوجه الذي قررناه ، لا تنافي  
أن يكون للإنسان إرادة مخلوقة له تعالى ، وأن يكون علمه الأزلي متعلقا بما يصور  
عنها من سمادة العبد أو شقاوته جزاءا وفاقا .

(٢) لقد كان برهان الكنجسة بهذه الطريقة مدعاة لتلك السخرية اللاذمة

مع ذلك تعطى عنه صورة أولية من الحقيقة . فلنجردها عما فيها من غلو . مادي لكى ندرك ، مع طبيعته تعاليم الحقيقة ، المفتاح الحقيقى لهذا الكون ومفتاح الاخلاق . انه تعالى يملك علما و ارادة ، وان علمه تعالى يكشف له أبدا :

## ١ - الممكنات ، ونعنى بهذا نوعين من الأشياء :

أحدهما ، أنواع الممكنات ، الجواهر التى كان افلاطون يسميها المثل الخالدة للأشياء (١) .

ثم تلك الجماعات من افراد الممكنات التى تؤلف كثيرا من العوالم المنحقة لعالم الحس ، والتى يمكن تحقيقها ، وان منها لما يجلى من الحصر .

## ٢ - الحقائق الأبدية ، وهى أيضا تنجلى في نوعين :

فمنها قواعد نظرية كما في هذا المثال ( الكميتان اللتان تساوي كل منهما كمية ثالثة من نوعهما تكونان متساويتين ) (٢) . ومنها

---

(١) هنا تتورط الفلسفة المسيحية في مأزق خطير اذ تقلد افلاطون في القول بهذه النظرية التى لم يقم عليها اى دليل عقلى مقنع ، بل التى قام الدليل على بطلانها من صنيع أرسطو نفسه . فليست بهذا صالحة حتى لجرد القول بوجودها فضلا من صلاحيتها لان تكون متعلق علم الله بانها موجودة . أو بعبارة أخرى لان تكون دكنا من أولئك علمه تعالى كما تدعى الفلسفة المسيحية وهى الممكنات الجواهر ، والمرادها ، والحقائق الأبدية بنوعها النظري والعملى . وهكذا يتود حب الظهور الفلسفى الى حشر نظرية المثل الافلاطونية الخيالية لكى تكون قاعدة من قواعد المعتقدات الدينية بعد ما أصبحت في عالم الفلسفة أسطورة من الأساطير . ولو ان المذمى كان قاصرا على الحقائق الكلية للممكنات والحقائق الجزئية لانفرادها فكان أوفق .

(٢) ونحو ( زوايا المثلث للتساوي الاضلاع تكون متساوية ) وهكذا جميع النظريات الرياضية التى أصبحت من الضروريات العقلية .

قواعد عملية كما في هذا المثال « لا تعامل احدا بما لا تحب ان تعامل به (١) » كل ذلك ، يعلمه الله ابدا ، يعلم لدنى ليس علمنا النظرى بالنسبة اليه أكثر من صورة هزلية باهتة .

اما ارادته تعالى فوجهتها الخير المطلق . وليس هذا الخير شيئا آخر غير الله (٢) . وانه تعالى ليحب ذاته فوق كل كائن (٣) ، ومن أجل ذلك يكمل كل ما يعمل .

يجب ان نميز بين زمنين في فعله تعالى الإرادى :  
فى الأول تكون الإرادة مهينة . هى تنجه نحو الخير الأعلى .  
وفى الثانى تكون الإرادة منفذة .

والله سبحانه لا يمكن أن يخلق الخير المطلق لأن ذلك سيكون معناه أن يبدأ من جديد خلق نفسه ، وحينئذ هو ، سبحانه ، يحقق

---

(١) تمثيل غير موفق ولا يصلح للتعميد فان من خواص القواعد ان لا تغرق ولا تختلف نتائجها عند التطبيق ، اما فى هذا المثال فإدنى تأمل يظهر ما فيه من عدم الاطراد ان فى منطوقه وأن فى مفهومه . الا يحدث أحيانا أن تكون طبيعة المرء تكره بعض أطايب المأكول والمشروب ثم يكون من المتعين عليه أدبيا أن يقدمها أحيانا لنفسه وخصوصا فى الولائم العامة ؟ أن الأذواق تكاد تختلف بعدد اختلاف الأشخاص وبالتالي يكون ما يجب هذا غير مستمع فى نظر سواء وبالعكس > وهنا تحتاج المعاملة الى خبرة ودراية شخصية وبصر بالظروف والمناسبات . اما أن يقيس المرء جميع الناس بقياس شخصية فامر يدعو الى الخلل فى أدبه السلوك . واذن لا يصدق هذا التسال الا بوجه جزئى . وهو أن تكون الأحوال والطبائع بين المتعاملين متفقة ، وأن يكون الأمر المحبوب لا تأباه الأخلاق ولا يحرمه الشرع .

(٢) هذا يعينه نظرية أفلاطون فان مثال الخير عنده يساوى الله .

(٣) أى ولما كانت ذاته ليس شيئا آخر سوى هذا الخير فانه يجبها حيا فوق كل دوى ، ولما كان حبه لها حبا للخير كانت ارادته تقتضى دائما تكميل كل ما يعمل لان الكمال خير .

كل ما هو اكثر اتجاها الى الخير المطلق . فعنى بذلك تحقيقه الكون على احسن ما يمكن .

وانه ، بالذبط ، لما كان الله سبحانه يريد الخير كما يريد ، كان كل ما فى العالم على وفق مراده . ولقد خلق سبحانه كل شيء مسيرا لغاية مقدورة له (١) . وهذا الحظ المقدور محتّم فى كل خلقية : اعطى الطائر جناحان ، وما ذاك الا لان الله خلقه ليطير ، ومنحت العنكبوت قدرة نسج بيتها وما ذاك الا لان الله قدر لها ان تعيش على تصيد الذباب .

اما الانسان فقد منح عقلا نظريا . وما ذاك الا لان الله اراد اعداده لادراك الكون والايمان بمبدعه .

وللإنسان أيضا شعور أخلاقى . وما ذاك الا لان الله اراد منه ان يعرف كيف يجب أن يسير فى حياته ، لكى يسير فى الحقيقة كما يجب .

أى مذهب هذا ؟ انه ناشئ ، على التحقيق ، من الميتافيزيقا الأفلاطونية . ولكنها أفلاطونية معدلة ، منقاة من عناصر الوثنية ، موافقا بينها وبين الغاية المطلوبة التى يسرونها فى أنفسهم : وهى تجهيز الأخلاق اليهودية - المسيحية بما ينقصها من الحجج الضرورية لكى يمكن ، بمساعدة أدلة ذات ظاهر عقلى ، اقناع النفوس بضرورة الخضوع لقواعدها .

وفى الحقيقة ، اذا كان الله قد منحنا ضميرا أخلاقيا لنشعر به باطنيا بما هو الخير والشر والعدل والظلم ، كما منح الخطاف جناحه ، واذا كان سبحانه بنعمة سابقة قد اراد فوق ذلك أن يجرى على هذه الأرض ليوحى بواسطة موسى وعيسى ، ما يجب علينا فى

(١) أى وهذا دليل على أن العالم بجميع ما فيه خير لانه كان مرادا هـ الذى ارادته خير ولا تريد الا خيرا .

صيرتنا ، فأى شك بعد ذلك يبقى فى طريق اتجاه كل انسان الى ان يطبع حياته بما يجب (١) ؟

والآن عندنا ما تقنع به ، بازاء هذه النقطة ، اكثر الماحكين جدلا . وستكون العناية الاولى للواعظ المسيحى ان يلجأ الى العقيدة ، وسوف يقول لمريديه : خذوا انفسكم بكذا من السلوك ، ان ذلك هو الاحسن ، لان الكتاب المقدس يؤكده والكتاب المقدس تنزيل من عند الله . ولن يكتفى بذلك . انه سيقضد الى عقول سامعيه . وسيلبدل قصارى جهده فى اقناع عقولهم . لو انه يملك مبادئ الفلسفة المسيحية فلا شيء سيكون اسهل عليه من ذلك .

ان الافهام والطبائع ليست بدرجة واحدة من العلو . ان منها الخارق ، ومنها المتوسط ، والضعيف .

ان المبادئ الدينية تفضى ، لحسن الحظ ، الى اقناع هؤلاء وأولئك . ان العقل ليشعر ، فى الحقيقة بأنه يجب ان يخضع لله ، من تعظيم له ، ومن محبته ، ومن خوف من غضبه : ثلاثة أوتار معدة لأن تحرك . وسوف يكون لها صداها . بعضها يؤثر فى بعض النفوس ، والبعض يصلح لنفوس أخرى .

انه لو اوجب ان يقدم التعظيم لله ، وان تطاع ارادته . ذاك هو ما تستشعره النفوس الرزينة المعتدلة . الله ! اليس انا الطبيعة وابانا على الخصوص ؟ اليس حكيما بلا نهاية ، وبصيرا بلا نهاية ، وعادلا فى أوامره ؟ (٢) .

---

(١) تلك هى دعوى فلاسفة المسيحية تضى فى سبيلها على أمل ان تجه طريقها الى العقول فلا يستعصى عليها فرض .

(٢) ههنا الفريق وما يعمده من الفريقين الآتين لا يكاد يخلو منهم دين من الأديان . اذ من الواضح ان الدوافع الدينية لا تتحد فى نفوس جميع الناس على السواء . اذ منهم الملوك لجلالته وكماله وما يجب له من الطاعة وجوبا لا تشوبه به



يجب أن نحب الله وأن نقف في أوامره . ذاك هو مالا تخلو من الشعور به النفوس المرفقة الحس . اليس الحسان المنان ؟ ليس اله الحب ؟ اليس اله الرحمة ؟ اليس اله الذي أراد أن يدوق الألم كإنسان لكي يعطى القدوة ويخلص الإنسانية ؟

يجب أن نخشى الله ، وأن نرهب تقمته ، وأن نسترضيه . هاك ماتحسه أيضا أدنى النفوس وأصغرها . تلك النفوس التي لا يرهف حسها سوى تجاوب الأصداء الانانية في أشد الطبائع حذرا . التمرد على الله ! أن ذلك معناه أن يتعرض الإنسان لتقمته الخالدة . طاعته ! أن معنى ذلك أن يربح الإنسان لنفسه سعادة لا تنتهى أبد الأبد .

تلك مباحث آية في الإعجاب نجد فلاسفة المسيحية ووعاظها قد استخدموها طيلة عدد من القرون ، ولا يزالون على ذلك حتى اليوم .

وإن أولئك المقرئين لا يختلف بعضهم عن بعض إلا بأنهم يخاطبون إما شعبا جدمفكر ، أو جدمحاسن ، أو جدمهمائي . ومن هنا يتخذ بعضهم لهجة تعظيم وتقديس مؤثرة ، وآخرون في لهجتهم بجلبة الحب ، وسواهم يعمد إلى التنزل إلى لهجة الحلر . ولكن

فأية . ومنهم الرقاق الطباع الميالون إلى الإعجاب العاطفي والفناء في المحبوب . كما أن منهم فريقا أقوى دوائهم تنحصر في طلب الثواب أو الخوف من العذاب . تلك هي خليقة النساس وجبتهم في كل زمان ومكان ولكن الفلاسفة العقلين يسخرون من هذه الظواهر ومن أساليب الوصف المختلفة التي لعمداهم لفلاسفة المسيحية ، كل بما يناسبه . والحق أن رجل الدين في كل زمان ومكان لا يجسد مندوحة من هذا المسلك بآراء تلك الطبائع . إذ لو سلك معها على ما يجب أولئك الفلاسفة من مخاطبة العقل وحده لاستقصى الإصلاح وانتشر الفساد انشعانا بضمافنة .

نواحي حجتهم لا يعارض بعضها بعضا . انها تنسجم ، وبكامل بعضها بعضا ، وتتمازج . وانه ليس فقط تلك البرهنة المتعارفة هي كل ما تؤدي اليه الاخلاق الدينية اليهودية - المسيحية . بل انها لتعطي فوق كل ذلك قاعدة اخرى ، للحصول - في كل حالة - على المبادئ الضرورية للسير . بهذا التقديس ، وهذا الحب ، وهذا الحذر ، يجب ان تتوجه الارادة الى ارضاء الله . ولكن ما الذي نعمل لكي نصل الى رضاه ؟ ان الله قد تجلى على الناس ظاهريا في شخص المسيح عليه السلام .

وانه ليتجلى باطنيا على كل فرد في ضميره الاخلاقي . وما نرى المقام بحاجة الى توضيح اكثر . لكي نسير سيرة حسنة يجب ، في كل حال ، ان نتخذ المسيح عليه السلام مثالا يحتذى . يجب ان نطبق سلوكنا على سيره .

هاك المبدأ . ومن ورائه المفسرون يظهرون اكثر او اقل شدة ، اكثر او اقل تفلسفا . ( ان يتخذ المسيح قدوة ) هذا امر يحتم خطئة حاسمة في نظر بعضهم . خطئة تجعل من الانسان ناسكا وراهبا .

ولنقرأ هذا السفر الطريف ( محاكاة المسيح ) .

انه سفر من اكبر اسفار التبطل المسيحي . ولتطلب بين صحائفه مظاهر الحياة المسيحية بمعناها الصحيح . وان ما نجده فيها لمعبر عن الحال بأبلغ عبارة :

احتقار اساسي لكل علم . . وحتى ليشمل ذلك علم الالهيات . احتقار اصيل لكل مانسميه خيرات هذا العالم : الثراء ، والشرف ، والمركز الاجتماعي ، حتى المركز الوسط .  
انه لحتم ان نستشعر دائما التواضع ، والندم .

وان نمارس عطيا ، على الدوام ، التضحية وكل مظهر تمليك  
الرحمة .

وان نشغل اشتغالا دائما وقاهرا بالصلاة .

وان نجعل حواسنا في صمت وذهل تام وتأمل ديني ينسى المرء  
فيه كيانه .

يجب ان نقتل فينا كل ميل دنيوى . يجب ان يموت عالم الرغبة ،  
يجب ان نبدا ، من هذا العالم الزائل ، ماسوف يكون لنا الوجود  
الأبدى .

عظمة وعلاء ! ولكن قضاء قاس على الإنسانية . وان التطبيق  
الكامل لمثل تلك المبادئ ليمكن ان يملا الأرض بأديرة فيها الرجال  
من جهة ، والنساء ، من جهة أخرى ، ينتظرون في طهارة وتأمل  
الزوال النهائي للنوع الإنسانى .

ولكن أسفار الأخلاق المسيحية العادية أقل تنسكا وأقل طلبا  
للتكاليف . يمكن أن يقتدى بالمسيح دون التوارى خلف أسوار  
الأديرة . والكتب المقدسة تحوى قواعد أخلاقية شرعها الله نفسه .  
وضائرا تشعرنا من ناحية أخرى ، بكل ما لها من جلاء . فلنتخذها  
كقواعد عملية من فوق كل شك وارتباب . ولنضرب مثلا بتلك  
العبارات الماثورة ( لا تعاملوا الناس بمالا تحبون أن يعاملوكم به .  
احب للناس ما تحب لنفسك . ليجب بضعكم بعضا ) ومثل هذه  
المبادئ التي تضعها الكنيسة الكاثوليكية تحت اسم ( وصايا الله ) .  
وان الإنسان لسوف يكون مسيحيا ما دام حيا في هذا العالم ، لو أنه  
يعتمد في كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك . وسوف  
يكون - إذا ما عمل ذلك ليرضى ربه - مستعدا لقبول أحكامه ، ولقبولها  
بسرور . ان الرهبانية الكاملة ليس تكون الا لبعض الناس . أما  
الحياة الدينية فانها للجميع بلا استثناء .

## فلاسفة المسيحية الحقيقيون

وبجانب الوعاظ الأخلاقيين العاديين يوجد ، من جهة أخرى ، الفلاسفة الحقيقيون ، وهؤلاء لا يقولون بغير ما يقول أولئك الوعاظ أنفسهم . ولكنهم يتقنون عن أعمق المعاني للوعظ المسيحي . ولنقرأ مثلا ( مبحث الأخلاق ) تأليف مالبرانش . انه يلخص ويحدد فيه خلاصة المذهب العقلي المسيحي : ان علم الله يدرك ، باولية - أبدية تامة ، اعداد الأشياء واشكالها ومعانيها الكلية . انه يدرك علاقاتها . انه يعلمها في صورة حقائق نظرية خالدة لا تبديل لها ولا تحويل . ولكنه يعلم ايضا ما فوق ذلك . انه يوجد بين الحقائق التي يعلمها ، نسب في الكمال ، بعضها نازل وبعضها منيف . وان الله لا يمكن أن يرى او يخلق الكرة مكعبا ولا المثلث دائرة . انه لا يمكن ان يرى او يخلق سبة تجمل الحجر ارقى من النبات ، ولا النبات ارقى من الحيوان ، ولا الحيوان ارقى من الانسان . وهناك حقائق خالدة نظرية ( ١ ) . كما توجد حقائق خالدة عملية . والأولى تسمى قواعد العقل النظري . اما الأخرى فتسمى حقائق النظام الادبي .

واذن فالله يريد النظام الادبي بكل ما لداته تعالى من قوة . لان النظام هو العدالة . والطريق الوحيد لارضائه تعالى هو ان نتابعه بان نريد النظام كما يريد هو نفسه . فيجب ان نصامل الحجر كحجر ، واليهيمة كيهيمة ، والانسان كاتسان . ان الذى يعنى بحصانه أكثر من خادمه لخارج عن النظام عامل على غضب الله .

---

(١) الحقائق النظرية كنظريات العلوم . اما الحقائق العملية فالمراد بها ما يختص بالسلوك الانساني ( الأخلاق ) .

وكذلك من يفضل عالما ، أو بحانة في التاريخ ، أو كتابا نابها ، على  
مبشر تقى رقيق الحال .

ان الذى يستطيع ارضاء الله هو ، وحده ، الذى يعرف كيف  
ينظم ، بفضل عنايته بالنظام واحترامه وحبه ومراعاته . لانه  
يعيش حسب روح التوراة والانجيل وكنيسة الاله الذى هو عقل  
محض . انه يعيش حسب العقل .

وانه لجد مؤكد ان المتبتل الخالص ، والمؤمن الساذج ،  
والمسيحى العقلى الفيلسوف يختلف بعضهم عن بعض اختلافنا  
ظاهرا .

ومع ذلك تبقى فكرتهم الاولى واحدة : الى الوحي اليهودى -  
المسيحى ، وإلى هذا الوحي الداخلى الذى يسمى الضمير يجب  
ان تطلب المبادئ التى يعتمد عليها فى السلوك .

انها تفهم بوساطة هذا الانسجام المجيب للتقليد المسيحى  
الذى جلته حياة المسيح فى مجالى مجده ، وهذا الالهام المباشر  
للحقيقة الاخلاقية ذات الشعور الواضح فى القلب . واذن فهذه  
النتائج الاولى ، اذا ما استخلصت تماما ، فلا شيء أخف على القلب  
من تطبيقها عمليا . انه ليكفى ان يعرف المرء كيف يفكر بطريق  
الاستنتاج المنطقى . ان ظروف الحياة العادية لاصعوبة فيها . وان  
مأثور الدين والضمير لتتفقان على هذه القاعدة الاولى ( لا تعامل  
الناس بما لا تحب ان يعاملوك به ) .

واليك الآن أسئلة تترتب على ذلك . ايمكننى ان اسرق ؟ ايمكننى  
ان اشتهم ؟ ايمكننى ان اخدع ؟ ايمكننى ان اخرج غيرى ؟ الجواب  
حاضر . انت لن تريد ان يسرقك احد ، ولا ان يشتمك ، ولا ان  
يخدعك ، ولا ان يجرك . فلا تسرق اذن ولا تشتم ، ولا تخدع ،  
ولا تجرح غيرك .

الأخلاق تؤسس كما تؤسس العلوم الرياضية . الرياضي يربط حدوده ، وقواعده ، ومسلّماته ، ثم لا يكون عليه بعد ، إلا أن يستخلص منها النتائج المنطقية الضرورية . وعلى الأخلاقى أن يستنتج مثله . أن الهامات ضميره ودراسة الكتب المقدسة يجب أن تمده بالقواعد الأولية . ولن يكون عليه بعد ، إلا أن يستخلص منها النتائج باستنتاج قياسي صحيح . حقا ، أنه أحيانا ، في الحياة ، قد توجد ظروف معقدة ، وأن صعوبة الاهتداء إلى ما هو عادل وطيب قد تصير أعظم وأكبر . فماذا نصنع أمام حالة كذلك ؟

الفلسفة الكاثوليكية تجيب : استشر العارفين .

والعارفون هم ساسة الضمير ، هم القساوسة والرهبان المتمرسون بأعمال الاستنتاج الأخلاقى .

وإنه ليشاهد ، منذ الوثبات الأولى للمطبعة (١) ، كيف تتكاثر تلك الأسفار التى تبحث فى المسائل الأخلاقية .

إنها معاجم مدهشة فى الأخلاق ليسير على هديها ( معلوم الاعتراف ) .

بين صفحاتها يطالع المرء جميع خوارج الضمير الإنساني التى يمكن للخيال أن يلم بها .

وفيهما يمكن أن يمتحن ، فى كل حالة ، ما هو موافق أو منافى لشرعية الأخلاق ، وما هو من الخطايا من قبيل اللوم أو من الموبقات . وفيها تدرك الخطايا الأندر وقوما ، فالردائل الأوفر دقة ، والمخازى الأكثر ريبة .

---

(١) أى منذ بدأت المطابع بعد اختراعها تنشط بدات تلك الأسفار الدينية تتكاثر وتكثس وقد كان لاختراع المطبعة آثار بعيدة المدى فى تقدم الفكر الأوربى . ويعدّها البعض مأملا من عوامل النهضة الحديثة .

ثم عديد من القروح الأخلاقية قد يكون منها فرصة للتدقيق ،  
ولا ابتكار أدوية ، ولا اختراع طرق للعلاج .

تلك هي كتب الطب الأخلاقي ، وتلك هي مباحث الافتاء .

واذن ، في النهاية ، ما هذه الأخلاق اليهودية - المسيحية مع  
كل مشيداتها الفلسفية ؟

إنها ولاشك بناء فخم الطراز . وهو حتى على حاله التي يبدو  
فيها أن قواعده ، على آخر تحليل ، قليلة الثبات (١) ، قد أدت  
إلى الإنسانية أجل الخدمات ، طيلة عدد من القرون .

وكل ما فيها يتقرر ، في النهاية ، على هذا التأكيد : ( يجب أن  
ينظر إلى الحياة على أنها ابتلاء ) . والعالم ليس شيئاً آخر غير  
حجرة فسيحة الأرجاء لامتحان الأخلاق (٢) .

والله يتولى الأمر . هو يريد من كل فرد أن يسير حسب  
قواعد ثابتة ، وهذه القواعد قد عرفها الله له بطريق الرسائل  
وبطريق العقل . وكل فرد له من القدرة (٣) ما يجعله حراً في أن  
يطيع الله أو يعصيه . وفي كل ظرف من ظروف حياته اذن  
فرصة لكي يبدي ماله من أهلية (٤) أو علمها .

---

(١) قد يبدو هنا أن في هذه العبارة شيئاً من التناقض . ولكن التأمل يظهر  
أن لا شيء من ذلك . لأن المراد من قلة الثبات قلته في نظر الفلاسفة العقليين .  
وهذا لا يناق أن يكون البناء في نظر المؤمنين بها فخم الطراز ، وأن يبدو لعيونهم  
آبة في الجمال والنظرة ، وأن ينتفع بها العالم المسيحي انتفاعاً ظاهراً طيلة عدد  
من القرون .

(٢) أي أن العالم كله خاضع لامتحان دائم أمام الله . وهو الذي يتولى  
أمر هذا الامتحان يتولى به مياده ليرى عملهم وليعلم المطيع من العاصي . فالعالم  
هنا مشبه بتلك الحجرة الهائلة .

(٣) بناء على الأصل المسيحي في حرية الإرادة وقد سبق الكلام عليه .

(٤) أي أهليته لاستحقاق الثواب وعده من الأخيار .

أبتصرف كما يجب ؟ انه اذن يرضى الله ويحقق لنفسه  
رحمته .

أما في حالة العكس فانه بسخطه ويجهز لنفسه شقاء الخلود .  
وحيثئذ على كل انسان أن يفكر في ذلك دائما . وعليه في كل  
حال ، أن يسأل نفسه عما يريد الله منه أن يعمل . ثم لينفذ  
جهد استطاعته ما يعتقده متفقا مع توكيدات الإرادة الإلهية .

ومهما يحدث له بعد ذلك فعليه أن يرضى بقضاء غير مردود .  
عليه أن يحتمله بسرور . لا يقول فقط : ان لى سيذا يجب أن  
أقبل أحكامه . بل عليه أن يقول : ان سيدى سيد طيب ، فاذا  
ما سرت سيرة طيبة ، فان كل شيء سيتحول الى خير من أجلي .  
لانه تحت اله كامل العدل ( كل شيء سيكون خيرا لأجل الاخيار ) .

تلك العبارات ، مضت قرون والفلاسفة والوعاظ المسيحيون  
يرددونها على مسامع الانسانية الملعبة .

ان هذا النمط من التعاليم المسيحية مذهب مختلف جد  
الاختلاف عن تلك المذاهب التي اقامها أخلاقيو العصور (١)  
القديمة الوثنية . لأن هؤلاء كانوا يبحثون ليكتشفوا عن مرامي  
الطبيعة الانسانية وعن الوسائل التي تقنعها على هذه الأرض .  
انهم يدعوننا الى ( تفكير مستمر في حياتنا ) حيث لا يكون للدين  
فيها الا دور ثانوي .

لما ما يصير الرجل مسيحيا فانه شيء آخر : انه ( التفكير  
المستمر في الموت ) ، في الله وفي الدين .

---

(١) أى مستقراط وتلاميذه ومن قلدوهم من الاخلاقيين في طريقه بحثهم عن  
اقوم سبل السلوك بطريق العقل قبل كل شيء .



## مفكروا القرنين ال ١٧ وال ١٨ م

وحتى بدء القرن ١٧ م كانت طريقة التفكير والبحث في المسألة الأخلاقية لاتزال هي نفسها طريقة المفكرين بالروح الدينية ، انها لم تتوار طيلة ذلك العصر . ولقد ظلت الى ذلك الحين وهي تمد ببيانها المهود المواعظ المشوبة ، كثيرا أو قليلا ، بالفلسفة التي كان يطرد سيرها في العالم المسيحي .

ومع ذلك ، منذ بدء القرن ١٧ م قد استشعر بعض الفلاسفة الفلاسفة شكاً عميقاً نحو تلك الطريقة التي تفهم بها الاخلاق (١) .

اما في القرن ١٨ م فقد أخذت الحركة تزداد حدة وأصبحت تهدد بتدمير كل شيء . عداوة عارمة نحوها ، بعد كل ما أدركت من مجد . وابن اذن الأسباب الأساسية لذلك ؟ ان الأسباب كلها ليست من قبيل واحد .

### السبب الأول تناقض النصوص الدينية :

ان السبب الأول من بين أسبابها هو ظهور التصانيف الأولى لتفسير العهد القديم تفسيراً مستقلاً حراً (٢) .

---

(١) اى في تاليم المسيحية .

(٢) اى غير خاضع للسلطة الدينية القائمة التي تفرغ سلطتها على مثل تلك التعاليم ، وغير مقلد للطرق التي كانت متبعة في ذلك منذ المفسرين الدينيين . واذن فلا بد من تمحيص تلك النصوص تمحيصاً تاريخياً كأيّة لصوص أخرى يمكن ان يلحقها الزيادة والنقص والتغيير والتبديل ، والتحريف والتشويه . ومعنى ذلك اعطاء العقل كامل الحرية والاستقلال في إحكايه عليها .

وكان ، منذ قرون ، قد أسست بعض قضايا في صورة عقائد غير قابلة للجدل . فقد سلم بدون أية منازعة :

١ - بأن الكتب المقدسة على اختلافها صحيحة .

٢ - حماية خاصة مضروبة من الله على النصوص التي تحويها تلك الكتب وعلى جميع تفاصيلها .

تلك قضايا لها مشابهة بالحق . لكن أكان يمكن أن يسلم أن الله ، بعد أن أنزل على الناس وحيه بما يجب أن يعملوا ، قد ترك الزمن والديدان تتلف ماكان سجلا لارادته ؟ (١) .

وفي القرن ١٧ م لأول مرة ، ثارت شكوك مكينة حول هذه المسألة . ان نصوص العهد القديم يجب أن تدرس على نفس النمط الذي تدرس به الأسانيد التاريخية . ولكنها لم تصمد لذلك الامتحان . وان مؤلفات سببنوزا . لى خير مثل لهذه الروح الجديدة .

يوجد في العهد القديم ، كما يقول لنا سببنوزا ، بعض ما هو الهى . ذاك هو بيان الشريعة الأخلاقية الواجبة الاتباع . والأنبياء جميعا على ذلك مجمعون . وهم يرددون جميعا : يجب أن نطيع الله بقلب خالص . أى أن نحقق بأعمالنا العدالة والإيثار . يجب

---

(١) ليس لم شك ، فى أن جميع السجلات عرضة لأن يتلفها ظلال العهد وبعث الديدان ولهب النيران وكل ما هو من قبيل ذلك . تلك نواتين طبيعية خلقتها الله . وليست تتخلف آثارها الا بمعجزة . لكنه لا يمد الزاما عقليا . انه كلما أحرقت النار مثلا كتابا من كتب الوحي السماوى كان ذلك دليلا على انه ليس من مند الله . لان العبرة فى ذلك انما هى بتساه ذلك الوحي محفوظ ، ولما فى كتب اخرى غير ما أحرقت ، او فى صدور الحفظة . وان هذا الاعتراض من الفلاسفة انما يكون له خطره لو أن سجلات ذلك الوحي قد زالت برمتها من الوجود ، وزالت مماله من صدور حفظته .

ذلك ( ان نجيب الله من فوق كل شيء . وان نجيب جيراننا كما  
صب انفسنا ) .

ولننمى ذلك التعليم فى العهد القديم حيث يتمثل فيه .  
وننظر اليه كما لو كان قدسيا ، لانه هو نفس تعليم العقل . بيد  
انه ، فى العهد القديم ، علينا الا ندأب وراء شيء آخر . انه  
لا يحوى شيئا مما يطلب غالبا ، لا علم الالهيات النظرى ، ولا علم  
الطبيعات .

ولقد نوهم ان كل ما يحويه الكتاب المقدس (١) هو جميعه  
منزه عن الخطا . لا شيء ادخل من ذلك فى باب البطلان ، عند  
سبنوزا . فلا التوراة المعزوة الى موسى ، ولا السفر المعزوة الى  
برسع ، ولا سفر القضاة ، ولا سفر روت ، ولا صمويل ،  
ولا سفر الملوك ، كتبت بايدي المؤلفين الذين نسبت اليهم . ولا فى  
الارىخ الذى تعينه القول الدينية لهذه الكتب .

ان سفر ( التوراة ) كان ، حسبما ورد فيه هو نفسه ،  
سطرا بيد موسى ، ولكن بينما يتكلم عنه سفر التثنية بضمير  
'نكلم فان سائر الاسفار تتكلم عنه بضمير الغائب وفى هذا تباين  
ظهر .

وايضا يشاهد ان سفر التثنية يحوى قصة موسى وراثه ،  
وعذا التاكيد الواحى : ( لم يات نبى مثله من بعده ) .

وفوق ذلك نرى التوراة قد عينت اماكن بأسماء لم توضع  
لها الا بعد ازمان متطاولة .

وان القصص لتمتد فى هذا السفر ، بدون انقطاع ، حتى الى

---

(١) العهد القديم بجميع اسفاره .

مابعد وفاة من ادعى أنه مخرجه (١) .

وان هناك لأسبابا مشابهة تثير كذلك شكاً حول صحة أغلب كتب العهد القديم . أنها جميعاً تشبه أن تكون قد أخرجت متأخراً جداً عن الوقائع التي تروى بها ، وبأسلوب مؤلف واحد . وان مابينوزا ليوحى إلينا باسمه : أنه ، على ما يعتقد ، ( هيراس ) . ولقد ادعى أن جميع نصوص العهد القديم كانت بيئة لا ليس فيها ، وإنما فيما بينها على انسجام . وتلك دعوى باطلة :

أن كثيراً منها على تناقض فيما بينها . وكثير ناقه المهني . ومع كل ذلك ، فاللسان العبري لسان فيه كثير من اللبس ، وحروفه يختلف بعضها عن بعض ، وحروف العطف والظروف لها معان متعددة . أما الأفعال المضارعة فليس لها الأزمان المستعملة في اللغات الأخرى . كما أنها خالية من الحركات ، خالية من الترقيم ، أما المعنى فغامض دائماً ، ودائماً عسير التحديد .

ثم كيف - ونحن نجهل كل شيء عن كتابة التوراة - يمكن أن نعرف بأي روح كانوا يكتبون ؟ أننا عندما نقرا ( أرسطو ) أو

---

(١) يرى أولئك النقاد في هذا كله أدلة تؤكد شكوكهم في أن تكون نسبة تلك الأسفار إلى موسى عليه السلام صحيحة . واذن ، فلا بد أن تكون تلك الأسفار قد كتبت بيد من جاءوا بعده ونسبت إليه . إذ كيف يتأتى على الخصوص أن تمتد القصص وتربط حوادثها بأشخاص ووقائع لم توجد إلا بعد موته ثم يكون هو مخرج ذلك السفر الذي يحوى تلك القصص ؟ هذا ما يراه أولئك النقاد من جانبهم . أما نحن فلا نرى رغم وجاهة اعتراضهم أن نوافق على ما قالوه دون تحفظ . إن التوراة بشهادة القرآن الكريم كتاب سماوى معترف به فلو قلنا مع النقاد بوضعه بعد موسى عليه السلام لوقمنا في أشكال خطر ولاعدونا أصلاً من أصول الأديان . ولكن ورد أيضاً ما يفيد بالنصوص القرآنية تحريف التوراة وتبديلها . فإذا صح ما أخذه النقاد على التوراة الموجودة الآن فيجب أن ينصب على الصورة المحرفة المشوهة أو بمعبارة أخرى على ما أضيف إلى الأصل من تحريف وتشويه .

( أوفيد ) فأننا نجد أنفسنا في التو واللحظة ، واقفين على مقاصدهما . نحن نعرف أن أحدهما كان يلهو بقصص من تصورات ، والآخر بأساطير طريفة لها أحيانا مرام سياسية .

لكن أية فكرة نأخذ عن الأفاصيص التي نجدها في العهد القديم ؟ عن قصة شمشون ( الذي ، وحيدا وبدون جيش ، يقتل الوفا من الرجال (١) ) ؟ وعن قضية ( ايليا الذي رفع الى السماء على عربة من نار ) (٢) ؟ ايجب أن نرى في ذلك قصصا ذات دعاوى تاريخية ؟ ايجب أن نرى فيها شيئا آخر ؟ أساطير ؟ كذبا ناعظة ؟

(١) ليس يخالج العقل شك في أن تلك القصة تحوى من المبالغة شيئا كثيرا . ومن يرجع بطرفه الى سير الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه يجد صحائفها لا تشوبها شائبة من مثل تلك المبالغات . لم يكن هناك الا شجمان كما جرت العادة بأن يكون الشجمان في نظر العقل . والقرآن الكريم لم يطلب اليهم في أمر ما أن يكونوا أكثر من شجمان . وأقصى ما كلفوا به من ذلك أن تثبت كل جماعة مقابلة أمام مثلى صدهما . كثرة أمام عشرين ومائة أمام مئتين . والطريف في قصة شمشون هذا أنه لم يكن من المؤيدين من قبل السماء حتى يقال أن الملائكة تناصره . أنه لم يكن سوى جبار من الجبابرة الشجعان حيكت حول حياته قصص الفرام السوقي الممجوج الذي يتجلى في توب أحط ما يسمع من الأساطير . ومن هنا يعق لنا أن نفخر الفخر المنروع بأن تعاليم الاسلام السامية لم تراحم على الأرض دينا يستحق البقاء وإنما جاءت في أبان مسيس الحاجة اليها . وإذا كان هذا ما نأسف له أحيانا من تسرب كثير من تلك الأساطير المسماة عند المحققين بالاسرائيليات دست في شتى نواحي ثقافتنا الدينية فإن من فضل الله علينا أن كتاب الله الذي أنزل على نبيها صلى الله عليه وسلم سيبقى على الخلود حصنا ينجى العقول السليمة بأبهى ما تزود به النفس الانسانية من عقائد ومعارف يضاف اليه كتب السنة/ النقاة من الدس والوضع الخبيث بفضل رجال الاسلام المخلصين .

(٢) من يرجع الى الأساطير الأفريقية أيام هوميروس وبعض قرون بعده يجد شيئا واضحا بينها وبين هذه الأساطير الاسرائيلية التي كانت على التفریب معاصرة لها . وفي هذا ما قد يرجع أحد أمرين : فاما أن تكون تلك الأساطير قد تنقلت بين ذبلك العالمين ، واما أن يكون أفق ذلك العهد " معارفه وتصوراته بحيث =

ذلك مرده الى معرفة الروح التى كانت مسيطرة على الكتاب  
الذين افوا تلك الصحائف . وتلك الروح ، من ذا الذى يعرفها ؟  
ومع ذلك فاية ثقة يستحقها كلام الانبياء ؟ انهم ليسوا علماء  
انهم فقط قوم وحبوا خيالا حادا وملكة عجيبة يستشعرون بها ،  
أكثر من سواهم ، شريعة الأخلاق وما لها من تقدير . لنصدقهم  
عندما يقولون كيف يجب أن ينظم قانون الحياة . أما حينما  
يقولون لنا أن العالم قد خلق في ستة أيام أو أن يوشع قد أوقف  
الشمس فيجب أن نحفظ برأينا .

تشأ منه تلك التشابهات من الأساطير التى تدل على طفولة العقل الإنسانى إذ  
ذاك ولم يتووع كتبة العهد القديم أن يضيّقوا منها الى جانب الوحي .  
وللأفراية ، والكذب للغة مازالت تمانيه كثير من المؤلفات الدينية حتى اليوم أما  
يؤمن نية وأما لحاجات في نفوس أصحابها لا يعلمها إلا الله . ومن يقرأ كتاب بدائع  
الزهور المنسوب الى السيوطي يجد العجب المجاب ، ولعل من يقش يجد  
لعجب منه .

(١) يفرق الفلاسفة بين الانبياء والعلماء بان الانبياء مهمتهم مجرد الدعوة  
الى السلوك الاخير وتشريع قوانين لهذا السلوك من املاء فطرتهم . أما العلم وهو  
استنباط الحقائق الكونية ، بعد أن كانت مجهولة ، بطريق العقل والمنطق ، ووضع  
القوانين لها وبيان التطبيقات عليها ، لذلك شأن العلماء وحسبهم . ليس هذا  
راى سبينوزا وحده ، ولا رأيا خاصا له ولا شياحه من مفكرى عصر النهضة الذين  
فتنوا بنهضتهم العقلية المشبوبة بنثر الحقد على رجال المسيحية ، انه راى سبق  
القول به لبعض فلاسفة العصر الاسلامى وهم اخوان الصفا منذ عشرة قرون على  
التقريب . فقد كانوا يفرقون بين الانبياء والفلاسفة بأن تعاليم الانبياء تقليدية  
وتعاليم الفلاسفة نظرية ، وبغروق أخرى ليس هذا محله . . . ونحن من جانبنا  
نؤكد أن هذا العلم الذى يغفر به الفلاسفة على الانبياء لم يكن يوما من رسالة  
النبوة ولا موضع مناقبتها . ان واجب الرسالات العليا لم يكن ماديا صرفا كما  
هى وجهة العلوم المادية كعلم الطبيعة والكيمياء والهيئة وما إليها . ان واجب  
الرسالات العليا كان أهم من ذلك بكثير وأشمل . كان جهادا في رسم القوانين  
السامية للسلوك الإنسانى الخير الذى لولاه لامقتت العلوم وانطمست القلوب ومع

أما عن الطقوس العبرية ، فيجب أن لا نعزو إليها قيمة خاصة . أن الشعب العبراني ليس ، البتة ، (شعب الله المختار) . أنه ليس له مزية ، في ذكاء ، ولا في أخلاق . وأنه يمكن أن يمارس المرء شعائرتهم دون أن يصير ، بذلك ، أشرف أو فضل . وأنه يمكن أن يكون المرء شريفا طيبا دون أن يمارسها . أن تلك انتقواعد لتلك الطقوس لم يكن لها من غاية إلا أن تأخذ العبرانيين بالنظام الذي كانوا بحاجة إليه .

أما عن المعجزات فإن ( سبينوزا ) لينكرها بصراحة . أن كل ما يظهر في الطبيعة إنما يظهر بضرورة لا تتخلف . عندما تنهيا أسباب معينة تظهر النتائج التي تترتب عادة على تلك الأسباب . وأن بعض الناس إذا ما اعتقدوا أنهم رأوا خوارق ، فليس ذلك إلا لأنهم يجهلون الأسباب الحقيقية لتلك الظواهر التي يشاهدونها (١) .

ويضيف ( سبينوزا ) : أن الفكر الفلسفية التي تتخلص من العهد القديم متضاربة .

الخراب والدمار . وكفى برسالتهم أنها تمسك بمبدأ كل شيء ونهايته ترسم لكل حكم وكل فن كيف يجب أن يبدأ وأين يجب أن ينتهي . وكل بداية لا تخرج توجيها مروق وضلال وكل نهاية لا تقف عند حدودها لا تصعد أتولا في طريق الممالك ... وبعد هذا ألا يكون عجيبا أن تنق الإنسانية بكلام العلماء ولا تنق كلام الأنبياء ؟ .. وأما شك سبينوزا ومن تابعوه في أخيار الرسالات من الأمور الغيبية كخلق الأرض في ستة أيام ونحوه فالحق أنه لا أدلة عقلية يمكن أن تقتنع الفلاسفة بهذا . غير أنه لما كان ذلك من عالم ما فوق الطبيعة كان الفصل فيه من هم اسمي طبيعة من جميع الناس وهم الأنبياء . ذلك عالمهم وهم به أوصل وبه نظم . رمى قالوا فقد وجب الإيمان بما قالوا .

(١) يريد سبينوزا رد المعجزات الى الطبيعة باعتبار أن لكل فيها سببا طبيعيا نشأت عنه والناس به جاهلون ... وأن ، لو أحيا عيسى عليه السلام أممعه ميتا مائة مرة يموت في كل منها ويحيا لزعم أن سر ذلك أمر طبيعي أيضا وغاية الأمر أن لا أحد يدركه . ومثل هذا الزعم أن صح عنده قلن يصلح في عقل سليم .

والله لم يتخذ لنفسه صفة المشرع . انه لم يفرض على بني  
الانسان تكاليف لتظهر ارادته . وانه لا يراقبهم لكي يعاقب هؤلاء  
او يثيب اولئك . انه لا يفعل الا ما توجيه ضرورة طبيعته (١) .  
وانه لجد مؤكد ان أى امرئ يدرك طبيعة الله فانه سيجد ،  
في هذه المعرفة ، ما به ينظم حياته ويصيب السلام الروحي (٢)  
ولكن هذا مرده الى سبب آخر جسد مختلف عما توحى  
الكنيسة به (٣) .

(١) هذا ، على التقريب ، يكاد يكون اجماعا من الفلاسفة المؤلهين . انهم  
لا يتكروا الا انكاروا بما كالفلاسفة الماديين . ولان الضرورة العقلية تلزم عقولهم  
الاعتراف بالعلة الاولى التى نشأ منها هذا العالم فانهم يجدون أنفسهم ملزمين  
بالتسليم بما تفرضه الضرورة العقلية . فاما الذين كانوا منهم يحيون في عهد  
وثنية فانهم لم يصفوا هذه العلة بما هي اهل له من صفات الربوبية . انها عندهم  
العلة الاولى وكفى . واما الذين عاشوا منهم في بيئات دينية ذات اذغل سماوى  
وسالم دينية منظمة فقد سايروا الوسط الذى يعيشون فيه وقالوا بالالوهية .  
غير أنهم مع ذلك غلبوا بين هذه الالوهية وبين الصلة الاولى التى قتل بها الفريق  
الاول . لان الاله عندهم له طبيعة عنها تصغر الاشياء بالضرورة دائما وعلى وجه  
لا يتغير ولا يتخلف . لا نقض ولا ابرام ولا مفاضلة بين امرين ولا اختيار أحدهما  
على الآخر . اما نحن فنقومهم الى ضرورة عقلية أخرى مكمل للضرورة السابقة .  
اليس العالم مملوء بما لا يحصى من الممكنات المشاهدة التغير والتردد بين الوجود  
والعدم ؟ أى دليل لهم ، اذن ، على ان هذا صادر عن محض الضرورة ؟ امع ان  
الاقرب الى العقل والتصور ان يكون عن ارادة كاملة ومشيئة حرة مصداقها قوله  
تعالى : ( وربك يخلق ما يشاء ويختار ... ) .

(٢) سر هذا في مذهب ( سبينوزا ) ان الانسان متى آمن بهذا فانه لا بأسى  
على مالك ولا يجوزع لصاب لان كل صغيرة وكبيرة في الكون ناشئة من الطبيعة الالهية  
بقضاء لا مرد له .

(٣) يعنى ان السلام الروحي هنا عند سبينوزا ناشئ من عقيدة المرء في  
القضاء والقدر الذى يصغر عن الاله كصغير العلول عن ملته دون ان يمتد المرء  
ان وراة الها مشرعا محاسبا مراقبا يتوهدده بالعقاب ويغريه بالثواب ويريد هلا  
ولا يريد ذاك ويؤثر هذا على ذاك . وسبينوزا هنا ومعه كثيرون من الفلاسفة يرون =



ان مثل تلك الملاحظات تبدو جارحة للمبتدئين المسيحيين  
واليهود المحررين بالأنور . انهم يعدون ( مسينوزا ) زنديقا  
وملحدا . ولكن تلك الآراء لم تكن في شق طريقها الى النفوس بالتى  
تفتر أو تقتصر .

انها لتظهر من جديد وتشتد حدتها عند اتباع بابل ، واتباع  
ثولتر ، واتباع ديدرو ، واتباع دولباخ ، والانسيكلوبيديين  
الزنادقة .

وانها خسارة كبيرة للفلسفة المدرسية ان تؤسس قواعد  
اخلاق وان ينادى بها (١) .

ان المبدأ اليهودى - المسيحى لن يكون له معنى مالم يسلم  
بصحة بعض الكتب وبعض الأدلة . لكن هل هذه الكتب وهذه  
الأدلة لها ما يعزى إليها من قيمة ؟

لقد أصبحت هذه المسألة موضوع جدل مذداك (٢) فصاعدا .  
ربما بدأ الشك بعمل عمله .

### السبب الثانى تناقض الفلسفة المشيدة على الدين :

انه لم يكن المبدأ اليهودى - المسيحى ، فحسب ، هو الذى  
يعرض ، فى ذلك العهد لحملة قاسية . بل ان البناء الذى شيدته

---

- فى نظريتهم سبيلا للسعادة أوتق مما جاء فى التعاليم اليهودية - المسيحية المملوءة  
بالتشريع والتكاليف والتهديد بالوميد للعصاة مما هو من موامل الشقاء أكثر  
من موامل السعادة . وقد تقدم هذا الرأى للفيلسوف الاقريقى ( ابيقور )  
مصحوبا بالرد عليه .

(١) الفلسفة المدرسية هى فلسفة الكنيسة فى المصور الوسيطة وهى ترى  
ان من الضرورة لخطى النصوص الدينية الاخلاقية الموحى بها من مند الله ، وناسيس  
قواعد للاخلاق من عمل العقل البشرى .

(٢) من ذلك : اى من بدأ التفساد فى القرن ١٧ م يهاجمون من طريق العقل  
نصوص العهد القديم والعهد الجديد لبيان ما فيهما من متناقضات ياباها العقل .

الفلسفة ، في الوقت المناسب ، على قواعد الدين قد بدأ بتماحه  
بتصدع .

ان قاعدة البناء هي الجزم باله خالق والايمان بمنايته . وهذا  
الاله ، كما يقال ، لانهاى الذكاء ، لانهاى الرحمة ، لانهاى القدرة .  
اله يفرض على الناس سلوكا خاصا . انه سيحكم عليهم تبعا  
لاهلتهم وعدم اهلتهم لثواب .

اهذه قواعد يطليها العقل ؟ اهذه قواعد يمكن ان يدافع العقل  
عنها ؟ .

ان احد اتباع سينوزا يضع ذلك موضع الشك . وجميع  
الانسيكلوبيديين يضربون معه على هذا الوتر . اننا لنجد انفسنا  
جد مرغمين على ان نؤكد ان الشر يقيم في هذا العالم .

شر ميتا فيزيقى (١) كالتقص الخلقى في الخليفة .

وشرفيزيقى (٢) يشمل الآلام على جميع ضرورها .

وشر ادبى (٣) هو الخطيئة والاجرام .

وهذا الشر الذى في العالم ليس وجوده فيه على جهة التدرة  
والشدوذ . انه موفور . انه منشور في كل مكان حيث الضمير

---

(١) ميتافيزيقى : لانه صادر من قوة ( ما فوق الطبيعة ) فمن ولد منقوص  
الخلق في عقله او جسمه فان الشر الذى اصابه ليس بيد احد ولا بسبب طبيعى  
تحت حسنا . نسبة الى ( الميتافيزيكا ) اى ما فوق الطبيعة .

(٢) فيزيقى : اى طبيعى نسبة الى ( الفيزيكا ) اى عالم الطبيعة كالام القتل  
والمرض والضرب والجروح والاعاقات وسواها .

(٣) شر ادبى : اى سببه عدم مراعاة قوانين السلوك . وهو ( الشر الاخلاقى )  
وعالمى الاخلاق لا يسمى سواء شرا . لان التقص في الخلقة ومختلف الآلام قد  
تصيب خير الناس وتخطى اشرارهم .

لا يعدو برعما (١) قد طعم على دوحة الحياة .

ليست الأرض أشبه شيء بمقبرة فسيحة الأرجاء ؟

ليست الأنواع النباتية من الحيوان تعيش على حساب  
النبات ؟

أكانت الأنواع المفترسة تستطيع البقاء لولا عدوانها المستمر  
على الأنواع النباتية من الحيوان ، وعلى ما تستضعفه من أفراد  
نوعها المفترس ؟

كيف يمكن أن يوفق بين أعمال كهذه وبين العناية الإلهية  
المروضة (٢) .

إن الفلسفة الإلهية الدينية تتخلص من هذه الورطة بإعتمادها  
على مسألة ( الخطيئة الأصلية ) . أن الإنسان قد برئ طيباً وفي

---

(١) ما أصفر البرعم بالنسبة إلى الشجرة . وهكذا أمر الضمير الذي هو  
موحى الخير في محيط الإنسانية ، والذي هو غيط النور الوحيد في محيطها الزاخر  
بالشرور . أنه في نظر أولئك الفلاسفة لا يعدو منبت غصن صغير في جنب دوحة  
هائلة . والد ، ما قيمة مثل هذا الضمير الخير وسط عالم طافح بالشرور ؟

(٢) يبدو من هذا أن الفلاسفة يريدون من العناية الإلهية عناية توافي  
أحوالهم لا على ما أراد صاحبها سبحانه . وإذا كانت العناية منها أن لا يسد  
قوى على ضعيف وأن لا يمسى الألم كائناتاً حياً فأى نوع من المواقف يكون ذلك  
العالم ؟ أين الألم الذي لولاه لا عرف للذة طعم ؟ والظلم الذي لولاه لما كان للعمل  
قيمة ؟ والواقع أن الخير ما كان يكون خيراً لولا الشر الذي يقابله .

اتزان تام في عالم خال من الشرور ولكن الانسان قارف الخطيئة (١).  
ولانه قارف الخطيئة صار معاقبا . ولانه صار معاقبا ملا العالم  
بالشرور .

لكن هل يمكن للعقل ان يقتنع بمثل تلك التأكيدات ؟

ما الرأي ، أولا ، في ألم الحيوان ؟ انا مثلا اضرب كلبا ،  
انه يعوى من الألم . واذا كان يتألم فهل يجب ان يقال انه انحدر  
من صلب ابيه الاول الذي اكل هو ايضا من طعام محرم ؟ ام هل  
يجب ان يعد معاقبا من اجل غلطة آدم مع انه لم يكن للكلاب في  
هذا شأن يذكر ، وهذا ظلم بالغ حد القسوة ؟ ايمكن ان يسلم  
بانه لا يتألم وانه ، على منهج ديكارت ، وخلافا للمعقول ، انما  
يصدر عن مجرد عمل ميكانيكي ؟

ومن ناحية أخرى ماذا يقال عن آلام الانسانية ؟  
يقول بسكال : « لا شيء يزحم العقل الانساني بالآلم كعقيدة  
الخطيئة الأصلية . وانه ل يبدو أبعد ما يكون عن العقل ان يعاقب  
انسان من اجل خطيئة اقترفها احد اسلافه منذ اربعة آلاف  
سنة (٢) » . وكما يبدو غريبا ان يحكم على طفل بالآلم من اجل  
خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ، ولم يكن قد غمس فيها  
اصبعه بأية وسيلة ، بل لم يعرف عنها شيئا الا من التاريخ ، وبعد  
زمن من حياته .

---

(١) اى خطيئة آدم بتضحية امر دبه واكله من الشجرة . والتعاليم اليهودية  
المسيحية تقيم لها حجة وتجعل منها عقيدة أصلية بنى عليها فروع هامة . اما  
عندنا في الاسلام فلم تكن أكثر من زلة تذكر للعبرة والعظة . وعبرة المسيحية عنها  
هنا متناقضة في نفسها . اذ كيف يكون قد برى طيبا وفي اتزان تام وفي عالم خال  
من الشرور ثم هو في نفس الحين يقارف الخطيئة ؟ انها كما قلنا ليست أكثر من  
زلة مغفورة من رب رحيم .

(٢) ههنا تمثيل معناه طول اللذة .

وانه لحق ان تعليل الشر بالخطيئة الاصلية ، لن يتمسك  
بمنطقه ، انما هو من الفروض المتعدرة .

وانها لنهاية لا يمكن تحاشيها ، كلما فكرنا اكثر في طبيعة هذه  
الخطيئة نفسها :

لكن يكون المرء مسئولا ، ومعاقبا بالعدل ، يجب ان يكون المرء  
حرا في مقاصده . وبدون ذلك فليس ثم مكان للأهلية بالفضيلة ،  
ولا للسقوط بالاثم .

ولكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وبين العلم  
الالهي الالهي المحيط بما كان وما سيكون . ولنفرض ان آدم كان  
حرا في ان يخطيء او لا يخطيء . اكان يمكن ان يعلم الله انه سوف  
يخطيء اذا كان لا يمكن ان يعلم ذلك من قبل ؟ (١) .

اكان يمكن ان يعلم الله ، قبل ان يخلق هذا العالم ، ما سوف  
يكون عليه هذا العالم الذي كان يتبها لتحقيقه (٢) ؟

ثم لنفرض ، على العكس ، ان الله كان بحال يعلم فيها بخطيئة

---

(١) اى يسبب كونه حر الإرادة وكون العمل مرددا بين النوع وعسده .  
اى فالعلم ذو وجه واحد بحالة واحدة ، واما الإرادة التي توقع المعلوم فانها ذات  
وجهين تستطيع الابتاع وتستطيع عسده وفي هذا تناقض . ولسنا ندري لماذا يحتم  
اولئك الفلاسفة تنافي العلم الأزلي وحرية العبد ؟ ان تلك الحرية لا تبدو استعدادا  
وملاحة للعمل ولعلمه . فلماذا لا يتعلق علم الله بأن العبد سيعبد من عمل  
كلما الى سواء في حين انه كان في الاصل وبدون مراعاة هذا التعلق يمكنه ان يختار  
ما فعل منه ويعمل عما اختاره ؟

(٢) وودنا على هذا ان عدم التحقق بالفعل لا يناق العلم بأنه سيتحقق  
على مقتضى العلم . ان العلم قديم ، كما ان الإرادة قديمة . ومنذ كانت الإرادة  
الساوقة بإبرازه على حسب الشئنة كان العلم متعلقا بذلك . فلماذا لا يعلمه  
ويعلم ما سيكون عليه قبل ان يكون ؟

آدم في المستقبل ، انه حينئذ كان يعلم انه معطيه الطبيعة التـر  
فرضها (١) عليه ، فان آدم كان اذن مجبرا على الخطيئة .

واذن فلماذا اعطاه الطبيعة التي جعلت من المحتوم وقوع  
الخطيئة وجميع الشرور التي تتبعها .

وكيف يعلم الله ان يستطيع ان لا يخلق اى عالم ولكنه خلق  
واجدا ، في حين انه يعلم ان ذلك العالم سوف يكون مسرحا لكل  
الاثام والآلام ، خيار الناس فيه نزر وشرارهم اكثرية ساحقة ؟

ويجب ان لا يقال ان الله كان غير قادر على الكف عن خلفه ، او  
على ايجاد عالم افضل منه ، لان الله تام القدرة .

كما يجب ان لا يقال ان الامور كانت تكون اقل كمالا ، لو انه  
امتنع عن خلق العالم ، لانه هو بذاته الكمال المطلق ، وبوجوده  
كان الكمال المطلق محقق الوجود (٢) .

ولا يقال انه تعالى انما صنع ما صنع ليختبر خلاقته ، لانه  
تعالى ، وهو بكل شىء محيط ، كان يعلم من قبل ، ما سوف  
تعمل خليقته في كل لحظة من لحات حياتها ، فلا حاجة به الى

---

(١) هذا اذا سلمنا انه فرض عليه طبيعة خاصة لا اثر فيها لاختيار أصلا .  
أما اذا كانت الطبيعة التي حياه الله بها حرة في ان تعمل وان لا تعمل فان تعلق علم  
الله بها لن يؤدي الى هذا الجبر .

(٢) كل هذا كان يتضح لو اتنا استطعنا ان نكشف حقائق عالم الإرادة  
ونمحص الشرور والخيرات ونعرف أيها خير للعالم وأيها شر . او بمسألة أخرى  
لو ان علمنا واندرأنا كان من النفاذ بحيث يعلم على علم صانع العالم جل وملا هذا  
يقول المنوودون .

اختبار (١) .

وفي تلك المشكلات راح فلاسفة الانبيات في القرن ١٧ م  
حيطون في لجاج أهوائهم . وكلما راحوا يحاولون التملص من تلك  
أسائل أجابوا الى التمسقات ، وكلما لجأوا الى التمسقات ، كفر  
منهم بعضا .

ثم آل الأمر الى ان يساهموا في هدم نفس الحجج الدينية  
لي يبدو ان الأخلاق الدينية تستند اليها .

ولقد آمنوا في هدمها امعانا جعل بعض العقول لم تقتنع بان  
وضع موضع الشك ، قواعد الأخلاق الدينية . لذلك أعلن  
ظلاما باسم العقل نفسه الذي تنتسب اليه .

ولنتأمل ، في هذا المقام أولا ، الاحكام التي يصدرها سبينوزا  
في فكرة العناية الالهية .

ثم من بعد ذلك ، تلك التي يصدرها اتباع لامتري ، واتباع  
-يدرو ، وشيعة دولباخ .

(١) اما مسألة الاختبار هذه فقد وردت أيضا في النصوص الدينية  
إسلامية وهي التي يميز عنها كثيرا في القرآن الكريم بالإبتلاء . والحق انها لو  
حدثت على ظاهرها لكان امتراض الفلاسفة واردا عليها . واذن ، فليس المراد  
لاختبار والابتلاء علم ما لم يكن معلوما لا لاستحالة الجهل عليه تعالى . وعلى  
هذا يتبين ان يكون المراد بالإبتلاء والامتحان أخذ العبد بقدر من تدويف الخطوب  
يتم له بذلك نوع من المراتنة على تحملها فاذا ما عاتبا وهو معرض لها دائما  
- هذه الحياة عاتبا بجلد وصبر وازعان وثبات على الايمان بالله فتكون النتيجة  
النهائية لمن يصبر قويا ، وان يجزع هزيمة وعلاكا . وفي هذا ما يشبه  
الامتحان تماما ( ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع وتقمص من الاموال والانفس  
والثمرات وبشر الصابرين ) . اما ما يعمسد اليه بعض المفسرين بان المراد  
بالامتحان اظهار امر الممتحن امام الخلاق لتشهد عليه فيعترض عليه أيضا بان  
الله يكون ، اذن ، محتاجا الى من يشهد له أو يبرر عدالته ، وهو غنى سبحانه  
من كل هذا .

لقد احتفظ ( مابينوزا ) باسم الجلالة ( الله ) كما هو معروف .

يبد أن اله ( مابينوزا ) ليس بينه وبين ( الله ) ، بلسمان المسيحية الدينى ، من صلة الا فى مجرد الاسم : ان هذا الاله لا يتبع فى الحقيقة ، فى اعماله ، اية غاية اخلاقية أو شعورية . أنه لا يعمل شيئاً من أجل غاية . أنه يصدر فى كل ما يصدر عنه بضرورة طبيعته كما يحوى المثلث ماله من خواص . انه الطبيعة بذاتها والكون بذاته اما ان يفرض عكس ذلك ، فان ذلك كما يقول ( مابينوزا ) يسلب الكمالات الالهية : لانه اذا كان اله يصدر من أجل غاية ، فان معنى ذلك أن يشتهى ، ضرورة ، ما هو بحاجة اليه . أنه لا يكون ، حينئذ ، لا نهائياً ولا كاملاً ، وانها لعقيدة مضحكة ، بكل معنى الكلمة (١) .

وبعض الانسيكلويديين يذهبون فى الإنكار الى أبعد حد . انهم يدعوننا حتى الى حذف اسم ( الله ) نفسه (٢) . وفى هذا

---

(١) سبق أرسطو بذلك مابينوزا وحاول أن ينفي من الله كل تكثر فى ذاته وفى صفاته وغير أرسطو من الفلاسفة المؤلهين كثيرون عرف لهم مثل هذا الصنيع . وكاد المعتزلة لحرصهم على وحدانية الله أن يكونوا من الداعين هذا المذهب ووجهة جميع القائلين بهذا هى المبالغة فى تزويه الله عن أن يكون له مثل صفات الحوادث . وهذا ما يعده مابينوزا عقيدة مضحكة .

(٢) ذلك ضرب من هوس فلاسفة عصر النهضة فى الغرب أغرام به ضعف تعاليم الكنيسة وتجاهلها فى كثير من مواقفها من النطق وإعراضها عن ضروريات العقل . ولعل دولباخ لو تأمل منحة الاسلام الحق لوجده يقدم الى تألها معقولا لا تشوبه المتناقضات كما شابت كثيرا فكرة التأله فى الوسط المسيحى ، حيث يكون الاله مرة بشرا يمضى بين الناس وممرة من أقانيم ثلاثة ذات حقائق مستقلة عند العقل ومرة من عنصرين لاهوتى وناسوتى ، وهكذا مما أطمع أولئك المتوسمين فى التملادى على محاربة الدين أين كان وكيفما كان . =



يقول دولباخ : ان عقيدة الله الماثورة ، نسيج من المتناقضات . ان فكرة الله هي الضلالة المشتركة للنوع الانساني . اى اله طيب ذلك الذى يحتدم غضبا بلا انقطاع ؟ الاله التام القدرة وهو ابد الدهر ، لا يستطيع تجييز ما يرسم من مقاصد ؟ الاله الذى يجب النظام وهو ابد الدهر ، لا يستطيع ان يمسك بزمامه ؟ الاله العادل الذى يرضى لعباده الأبرياء أن يكابدوا مظالم لا تنقطع ؟ اى موجود شامل العالم ذلك الذى يجد نفسه مضطرا الى أن يحتر خلايقه ؟ اى موجود كامل القدرة ذلك الذى لا يستطيع أن يفيض على مصنوعاته الكمال الذى يريد أن تكون عليه ؟ اى موجود متحل بكل صفة من خواص الالهية ذلك الذى يسلك دائما مسلك البشر ؟ اى موجود ذلك الذى يقدر على كل شيء ولا ينجح في شيء ؟ والذى يعمل دائما بطريقة لا تليق بمكانه (١) ؟ وانه لوكد أن هناك أشياء تفوت قوتنا . ومع ذلك فلا شيء سوى المادة ؛ تلك المادة التى تنتج ما تنتج دون غاية ودون شعور ؛

---

« والان نسأل ( دولباخ ) مؤالا ما نظم عليه جوابا : اذا كان حال الانسانية اليوم على ما برى واكثرهم لا بعيد الله الا خوفا أو طمعا فكيف يكون حالها اذا ما حذف اسمه تعالى كما يدمو اليه ( دولباخ ) يمكن أن يبقى هذا العالم قرنا واحدا دون أن يقضى عليه بالحرب الشامل ؟

(١) يريد ( دولباخ ) بهذا أن يظهر التناقض بين ما تدميه تعاليم المسيحية من كمالات وبين ما يشاهد في الكون من مظالم لا يمكن أن تتفق وتلك الدمارى الدينية . ان الكون في نظر دولباخ ملئ بالمظالم والشرو ومظاهر البنى والمدوان والفساد الخلقى . فاذا كان الله يفيض ذلك كله وهو قادر على منعه فلماذا لا يمنع ؟ ايليق هذا مع ما اسندته اليه تعاليم المسيحية من مكانة تجل من الإدراك ؟ وقد قدمنا في الرد على مثل هذا أن حكمتنا وعلتنا أقصر من أن يطاولا علمه تعالى وحكمته وان يصادراه في خلقه ونظامه . ومن هنا لا يمكن موافقة ( دولباخ ) وأقسامه على أن ذلك مناف لمكانه تعالى من الحكمة والعظمة الانهائية .

بل بنوع من الاختمار والتفاعل (١) .

ويجب أيضا أن نتأمل رأى أولئك الفلاسفة أنفسهم في مسألة القضاء والقدر . أن رأيهم هنا ليس بأقل تأكيدا منه فيما سلف . إن الناس ليظنون أنفسهم أحرارا . وأنهم ، كما يقول ( سبينوزا ) ليحكمون وعيونهم مفتوحة . أن الإنسان ليس ، البتة ، دولة في داخل الدولة . أنه ليس مركزا للكون ، كما تصوره له سداچته . أنه ليس خليفة ذات امتياز خاص . أن كل ما يحدث ليس الا نتيجة ضرورية للطبيعة الالهية . وكل ما يتحرك إنما يتحرك بحسب ما هو كائن ، مستصحا بسببه الاضطرابي الخاص به . كيف يمكن أن يتحقق اتجاه بحسب أمر لا يمكن أن يكون (٢) . ومن المؤكد . أننا مجبولون على أن ننسب لانفسنا حرية فاعلة . وما ذاك الا لاننا ضحايا خدعة . ولنفرض حجرا مقدوبا في

(١) الاختمار والتفاعل ظاهريان تجلى عليهما وقاضت آثارهما في الطبيعة والكيمياء منذ مصور ، وبشكل منتظم واضح في مصر النهضة الحديثة . وكان في ذلك ما شجع علماء المادة والفلاسفة الماديين على الثورة كثير من الشكوك وعرض كثير من الدعاوى المريضة التي أضغها على الإطلاق ادماؤهم وجوع الكون كله الى أصل مادي .

(٢) أي كيف يمكن أن يكون للإنسان اتجاه حر مختار في سلوكه ؟ هذا لا يكون الا اذا فرض حرا ، وفرضه حرا لا يمكن أن يكون . وكلام ( سبينوزا ) هنا في ( الجبرية ) واضح لا ليس فيه . أنه لم يسر فيه على طريقة الأصول الدينية كما هو صنيع الجبريين القدماء الذين تفادوا القول بحرية العبد لاصطدامها بشمول قدرته تعالى وارادته ، دون أن يناقشوا موضوع الطبيعة الانسانية نفسها كما هو صنيع ( سبينوزا ) . وإذا كان هو قد بنى الجبرية على أساس ميتافيزيقي أيضا ، فإن ( دولباخ ) المادي العريق سيأتي له كلام في الجبرية المادية . وبذا يتحصل لنا ثلاثة اتجاهات في مذاهب الجبرية : الاتجاه الديني - الاتجاه الفلسفي الميتافيزيقي - الاتجاه المادي .

انغضاء بيد طفل . ولنفرض أن ذلك الحجر يحس بحركته . وأنه يجب أن يتحرك ، وأنه يجهل اليد التي دفعته . أنه سيتخيل أنه الفاعل لحركاته . وما نحن في كل أعمالنا سوى هذا الحجر . أنه يفضل البنا أننا نعمل أعمالنا من تلقاء أنفسنا . هذا صحيح من بعض الوجوه . أنه لصحيح ، حقاً ، أننا نعتزم العمل . أن ذلك إنما هو لأننا نحن الذين نقوم بالعمل . ولكن هل نحن الذين صنعنا أنفسنا على ما هي عليه ؟

نحن نجد ، من قبل ، عند ( دولباخ ) النظريات أنني ائتمرت فيما بعد . كل منا يعمل ما يعمل بسبب :

١ - مؤثرات غريزية تفاعلها يطبع نفسه بما يفسر أعماله عندما يوجد في الحياة .

٢ - أحوال كثيرة تحفه حيث يوجد : كالبيئة الطبيعية . والبيئة الاجتماعية .

أن فلانا اذن فاضل لأنه أتبع له حظ طيب (١) في حياته . وسواه شرير لأنه ضحية حظ سيئ . اذن لا أهلية ، ولا سقوط . يوجد ، فقط ، أناس أولو خلقية عالية كما توجد نساء ذوات جمال ، وأناس ذوو خلقية مسافلة كما يوجد نساء قبيحات الوجوه . وليس ذنب فريق منهم بأكبر من ذنب الفريق الآخر .

(١) حظ طيب : أي من المؤثرات الغريزية ، ومؤثرات البيئة الطبيعية الخ . ومن أصاب من هذه حظاً طيباً كان ذا خلقية عالية بالضرورة لا بالاختيار . كما أن من نصيب من ذلك حظاً سيئاً فيرث من أبائه غرائز سيئة أو يولد في مناخ رديء أو بيئة اجتماعية منحطة فإن أخلاقه ستكون بالفروء أخلاقاً سيئة . وفي هذه النظرية ما يعرف بنظرية ( الجمود ) أي عدم قابلية الأخلاق للتغير : وهي النظرية التي قال بها ( شوبنهاور ) صراحة في ملهه الأخلاقي الشهور . وقد حق الجميع في هذا المحقق الأخلاقي من سكويه . بيد أن هذا الآخر إنما صرح بها في بعض الناس لا في جميعهم .

ثم ما الرأى فى مسألة خلود الروح ؟

ان ( سبينوزا ) لىتمسك بأن فىنا شىئا خالدا . ولكنه نط  
الجانب الروحى منا : العقل والعلم . يعنى الجانب الغير الشخصى  
فىنا (١) . كل ما يكون شخصيتنا يفتى .

ان هذا النمط من الفلسفة قد تحددت معسالة خلال القرن  
١٨ م . ومهما بدا ( قولتير ) مؤمنا بفكرة وجود الله فانه كان مع  
ذلك يأنف (٢) من ان يعتقد بخلود الروح .

اما ( دولباخ ) فىتخذ طريقة اخرى ابرز طابعا . انه يرى ان  
الاعتقاد فى خلود الروح كان شؤما . فقد حمل الإنسانية على ان  
تهمل فى اصلاح هذا العالم بناء على انه سوف يكون هناك عالم  
آخر سيكون فيه كل شىء على ما يرام (٣) . انه ، اذن ، يلفت  
الإنسان عما كان يجب ان يكون شغله الشاغل .

---

(١) الغير الشخصى : أى الذى هو عام مشترك لا ينفرد به شخص دون  
آخر ، وليس من مشخصات الفرد .

(٢) يأنف كلمة تبدو غريبة . لان الاعتقاد بخلود الروح اذا لم يكن  
مشرفا جدا فانه على الأقل لا يدعو للاستنواز والاستصغار . ولكن ما سر هذه  
الانفة من القول بخلود الروح ، عند مفكر يعترف بالالوهية ؟ سر ذلك ،  
ولا شك ان اولئك الفلاسفة كانوا يجدون دليل وجود الصانع دليلا لا يمكن ان  
يجابه فلم يستطيعوا ان يفعلوه . اما خلود الروح فليس عندهم ضرورة عقلية .  
وانما عماده النصوص الدينية التى لم تقنعهم يوما ما ، فى جدالهم رجال  
المسيحية . وهم يعتقدون ان أكثر تعاليمها غلو فى الاعتقاد لا ضرورة له ، وان  
التقليد فيه لا يلقى بقبيل سوف .

(٣) حقا ان ( دولباخ ) هنا يبدو فى جرائه فيلسوفا لا يتقيد بأى قيد .  
لكنه لا يبدو فيلسوفا حقا اذ يرى بالقول متسرعا دون تدبر . ولنسأله ، أولا .  
ما الذى حمل الإنسانية على ان تعتقد هذا الاعتقاد الذى يعده شؤما ؟ اكان  
الدافع اليه بطر الإنسانية وأشرها وجها للبغى والفساد ؟ ام كان الدافع اليه -

على أن ما قد قيل في هذا الموضوع لا يمس المشكلة الحقيقية :

إن شيئا واحدا سيكون مثار اهتمامنا : ذلك أن نجد أنفسنا في عالم آخر تصاحبنا فيه ذكرى ما كنا قد عملنا في هذا العالم . وبدون ذلك لن يكونَ في حيز الامكان عقوبة ولا مثوبة .

لنفرض انسانا يتالم ، ايمكن أن يعتقد نفسه معاقبا اذا كان لا يتذكر ما قد كان منه من جرم ؟ أو أن انسانا يحس بسعادة ، ايمكن أن يعتقد نفسه مثوبا اذا كان لا يتذكر ما قدم من الصالحات ؟

وايضا في حياة أخرى ، هل ساكون انا هو انا نفسى اذا كنت لا أتذكر وقائع هذه الحياة الحاضرة ؟ كيف أعرف نفسى هناك اذا كنت لا أذكر شيئا ؟ وكيف ، بغير ذاكرة ، أستطيع أن أعرف أولئك الذين كنت عرفتهم ، أو الذين كنت أحببتهم ؟

إن المسألة التى تهمل الأخلاق ليست هى الخلود 'ى خلود كان . انها على الخصوص خلود الذكرى . لكن ما رأى التجربة ؟

نومة خيرة من التعقل والتدبر تحاول تقرير اساس خالد للعدالة التى كثيرا ما يزع الناس وجودها على الارض ؟ لم اليس في ذلك الاعتقاد أعظم حافز على الفضائل وأبلغ دافع الى الاستقامة وحسن المعاملة بين الناس ؟ وماذا كان مصير العالم ينتهى اليه في هذه الحياة لو أن الانسانية كلها اخطأوا التوفيق فلم تدن بهذا المبدأ لا عن طريق الفلسفة العقلية السليمة ، ولا عن طريق الاديان ؟ يوم لا يؤمن امرؤ الا بان المبدأ والصير هو في هذه الدار وفي غمرة هذا العالم المادى ؟ اكان يتسامح احد لاحد في حق وان كان كلمة يريد عليه بها ؟ بل اكان يسمح لاحد لاحد بأن يتالم من ماله من حق ؟ وايم الله لو أن اخيسار العالم في اى زمان ومزار يتسوا من الاخرة كما يتس الكفار من اصحاب القبور ، وبدأ لهم أن ليس وراء هذه الدار من حياة لحاول كل منهم أن يفتنى جميع من في الارض لينفوز هو بالبقاء وحده . وماذا ، إذن ، سيحصله يبقى على مقام الخير في نفسه ويبقى لايسا رداء الفضيلة ما دام ان هذه الفضيلة لن تكون له الا اثينا لا عوض له ، وخساسة لا ربح ورامعا ؟

ان الذاكرة مرتبطة أوثق ارتباط بحياة البدن . انها لتضعف عند الشيخوخة . وانها لتختفى في بعض احوال المرض . يجب ان يعتقد انها تبقى بعد انحلال البدن ؟ يجب ان يعتقد ان الموت يردها على أولئك الذين كانوا قد فقدوها من قبل (١) ؟

ان هذه الشكوك نفسها لتندفق حول مسألة الضمير الأخلاقي . اهو ، حقا ، في داخلنا ، صوت الله ؟

---

(١) خلاصة كلام الفلاسفة في هذا الإراد الذي يعتبرونه مشكلة لا حل لها هي أنهم يرون أن مسألة الخلود في نفسها غير ممكنة لعدة أمور بديهية :

أولا - ان هذا الخلود لا قيمة له ما لم يستصحب ( الذكرى ) أي تذكر المرء حياته الأولى وملابسها وشخصيته التي كان يمارس بها تلك الحياة الأولى . وان يكون على يقين من ان شخصه في الأخرى هو نفس شخصه في الحياة الأولى .

وثانيا - أن يشعر بأن العذاب الذي يصل به في الآخرة هو من أجل ذنوبه التي اقترفها في الدنيا ، وأن ثوابه الذي ينعم به فيها هو أيضا من أجل أعماله الخير في الدنيا . ويدون ذلك الشعور أن يكون لذلك العذاب ولا لذلك النعيم معنى .

ثالثا - يجوز العقل بالتجربة أن هذه ( الذكرى ) غير ممكنة . لأن التذكر رهين سلامة الذاكرة التي هي مرهونة بسلامة البنية الطبيعية فلذا ما أصيبت البنية الطبيعية ولو بصدمة شديدة فان الذاكرة تزلزل .

رابعا - اذا كانت هذه الذاكرة تزول حتى بسبب صدمة فكيف يمكن بقاؤها بعد الموت الذي هو انحلال تام للأعضاء ؟

هذا هو ايضاح كلام الفلاسفة . وجوابه ان ذلك مسلم لو فرض ان ليس هناك لها قادوا على أن يجمع ما تفرق من شمل البدن الميت ، وأن يعيد اليه ( الذكرى ) ، وهو ما يفعله الفلاسفة دائما ، ولا يفعله المارقون .

انه منذ نهاية القرن الـ ١٧ م اخذ ( لوك ) متبعاً طريق ( مونتيني ) يسجل ، بفضل ، ضروب الاختلاف بين الضمائر ، حسبما كان يكشف عن غوامضها قصص السائحين وتقارير البعث التبشيرية .

وفي القرن الـ ١٨ م اخذ الناس يقرأون بدهشة رسائل سياحات ( كوك ) و ( بوجنفل ) : ان ما يعتبره المتحضرون الغربيون خيراً أو شراً ، ليس هو كذلك عند البدائيين الأمريكيين ومكان الاوقيانوسية الذين يرون مخلصين غير ما يرى متحضرو الغرب .

ولتقرأ من مؤلفات ( ديدرو ) سفره المعروف ( تكملة رحلة بوجنفل ) : اذا كان الله يوحى الى الناس ما هو خير وما هو شر ، عن طريق صوت الضمير فلماذا يوحى الى بعض الناس بأن نوعاً من السلوك امر واجب ، والى آخرين بأنه من قبيل المباح والى سواهم بأنه اثم ؟

ان رجلاً ممن يرون تعدد الزوجات لا يحمر خجلاً من تحقيق ذلك التعدد .

ان الزنحية لا تخجل من عريها .

ان رجلاً من سكان جزر ( تايتى ) لا يستشعر من الخجل شيئاً عندما يأتى العمل الجنسي امام الجماعة التى ترشده دينياً الى ما ينبغى ان يعمل .

حقاً ، ان المبادئ الميتافيزيقية التى عليها تقوم الاخلاق الالهية الماثورة لم يكن شئ أبعد منها عن الطابع العقلى .

ان فلاسفة القرن الـ ١٨ م لم يذهبوا ، مع ذلك ، الى حد اعلان بطلانها . فكثيرون من بينهم قد وقفوا موقفاً أكثر اعتدالاً .

على أن مذهبهم في ذلك ، رغم اعتدالهم ، ليس أقل تهديما بالنسبة  
للأخلاق الالهية اليهودية - المسيحية (١) :

ان فلسفة ميتافيزيقية الهية كهذه تدعى لنفسها أساسا من  
العقل ، كما ان الفلسفة الميتافيزيقية اللاحادية لا تدعى غير ذلك .  
لكن هل الفلاسفة الدينيون وأعدادهم الملاحدة قد ترووا  
جيذا ؟

انهم يعتقدون جميعا لأنفسهم ، لا فرق بين هؤلاء وأولئك ،  
انهم على مكانة تمكنهم من البرهنة على أن مبادئهم لها قيمتها التي  
لا جدال فيها . ليس ذلك ، من الطرفين ، سذاجة ظاهرة : انه  
لا المذهب التالي ، ولا المذهب اللاحادي يقابل للبرهنة .

---

(١) وضح هذا ان بعض فلاسفة القرن ١٨ م لم يصرحوا بيطلاق المبادئ  
اليهودية - المسيحية في الاخلاق ، بل أوصوا بالابقاء عليها لفائدتها في مجرى  
الحياة العامة . ولكنهم منعنا ناقشوا أسسها من الناحية العقلية أصلوا عليها  
حكما قاسيا . ولعل خير مثال لذلك هو صنيع ( كانت ) اكبر فلاسفة ذلك  
القرن ، فانه دعا الى الإبقاء على العقائد الدينية المسيحية الكبرى باعتبار انها  
لا تنافي الضمير . ولكنه قرر من ناحية أخرى انها ليس لها أى دليل يمكن أن  
يدعى انه عقلى . ولقد سوى ( كانت ) في هذا الحكم بينهما وبين جميع القضايا  
الميتافيزيقية سواء أكانت دينية أم الحادية وثنية . فجميع ما شاد الفلاسفة  
من ميتافيزيقيات من عهد سقراط وأفلاطون حتى عهد ( كانت ) انما كانت  
حججهم العقلية عليه محض محاولات لا صحة لشيء منها على النقد الصحيح ،  
لان عالم الميتافيزيقا غير قابل للبرهنة العقلية بحال . واذا كان هذا شأن حجج  
أساطين الفلاسفة في هذا الموضوع فمن باب أولى حجج رجال الدين . ان العقل  
النظري ، في نظر ( كانت ) ، يستطيع أن يخطو خطوة واحدة فيما وراء الطبيعة .  
لانه يستمد قضايا وبراهينه من عالم الطبيعة الذي لا صلة بينه وبين عالم  
ما بعد الطبيعة .



وان هذه الفكرة قد صارت في القرن ال ١٩ م ركنا من الأركان  
الاساسية للفلسفة الوضعية (١) ، ومن قبل ذلك كانت قد عرفت  
عند بعض الانسيكلوبيديين .

اما في مؤلف ( كانت ) المسمى ( نقد العقل الخالص ) فانها  
تدوى كالصاعقة . ولقد تصرمت قرون عدة والفلسفة الالهية  
المتافيزيقية تجهد في أن تجد لها قواعد مسلمة .

ومنذ قرون ايضا نرى الفلسفة الالحادية المتافيزيقية تحاول  
أن تبرر تعاليمها بطريقة لا تخطيء .

ومن منذ قرون يحتدم النزاع دون التقدم خطوة واحدة .  
اليس هذا ، بكل بساطة ، لأننا عندما نضع لانفسنا مسائل  
ميثافيزيقية فاننا نضع ، في الوقت نفسه ، معضلات لا أسل في  
قبولها للحل امام عقلنا الانساني المسلح بالوسائل التي لديه للعلم  
والبرهنة ؟

ان ميزة ( كانت ) هو انه اقدم على المسألة في صراحة . انه ،  
ايضا ، قد انتهى فيها الى رأى يجرح كبرياء الانسانية .

اننا لا نملك على رأى ( كانت ) الا ثلاث قوى للعقل : الإدراك  
الحسي ، والإدراك الكلي ، والعقل .

فبالحس نتلقى ( مادة المدركات ) . ونعنى بهذا ، الاحساسات  
والصور المفككة . وأذن ، فحسنا امامه صور . ولكنه لا يستطيع

---

١ (١) الفلسفة الوضعية هي التي لا تفهم المسائل الكونية الا على اساس  
على تجريبي اما جميع الدعاوى التي لا يمكن أن تفسر على هذا الاساس فهي  
جديرة بأن تكون مسائل ميثافيزيقية احتمالية . فمثلا تقرير نهاية للمسالم لان  
خالقه هو مستحق الخلود وحده يعتبر من قضايا الفلسفة المتافيزيقية . اما  
تقرير نهاية له لان الشمس مادة لا بد أن يتركها البخود يوما ما فتنتهي الحياة  
نهر من قبيل الفلسفة الوضعية .

ان يدرك في الخارج (١) الا من خلال عدسات الزمان والمكان المشوهة للصور . انه لا يستطيع ان يدرك ، في الداخل ، الا من خلال قالب الزمان . واذن فمادة الإدراك ، والمحسّات المساعة ، ليست الا مجموعة ظواهر : انها اشباح وظلال اشبه بأشباح كهف افلاطون ( ٢ ) .

اما ادراكنا فهو ملكة تركيب . انه يجمع مواد المدركات . ويبني بمساعدتها الصور التي يكونها عن الأشياء وعن نفسه . ولكن له طبيعته الخاصة . انه لا يستطيع ان يكون المدركات الكلية التي ينجزها الا بالنظر الى مدركات حسية ، بنظرات منحرفة ، بمساعدة مناظر خاصة ، وعلى ضوء بعض المقولات : انه لا يستطيع ان يدرك الأشياء الا تحت صور الكمية ، والصفة ، والنسبة ، والكيفية . انه حينئذ لا يستطيع ان يدرك عالما الا مصبوغا بالوان خاصة ، مرتبا على نظام خاص ، خاضعا لقوانين

(١) أي خارج اللحن كادراك المراتب وغيرها من المحسوسات التي لا تدرك الا في مكان خاص ، او زمان خاص ، يفران من صورها ويمسحان من مظاهرها . فكم من جميل في مكان او زمان هو بالعكس في مكان آخر او زمان آخر .

(٢) كهف افلاطون ورد ذكره في كتابه ( الجمهورية ) وقد أراد افلاطون ان يقرب به مثلا للفرق بين المعارف الحقيقية وبين سواها من الضلالات والاهام . وقد مثل لتلك المعارف الموهومة بحال جماعة من الناس يمشون مرغمين في كهف وانظارهم الى داخله المظلم وظهورهم الى بابيه الوحيد المثل على العالم . ومن باب الكهف تلج اليهم ظلال ناس وكائنات اخرى يعمرون بين نيران تشتعل قبالة بابيه . ولان النيران تلقى اليهم بظلال تلك الاحياء على حوائط الكهف المظلمة ، ولما كانوا يروا في حيلتهم سوى تلك الظلال فانهم سيتقنونها حقائق ، مخصوصا اذا ولجت اليهم اصواتها مع ظلالها المتحركة ، فلن يستطيعوا ان يتصوروا ان وراءها حقائق اولئك منها . ولكنهم لو خلى منهم فتركوا هذا الكهف الى العالم الخارجي لعلمو الحقائق الاصلية وادركوا انهم كانوا جد مخدومين بحسبون الاهام حقائق وما هي الا اشباح خادعة .

خاصة . وهذه القوانين هو منطبع بعمومها وضرورتها . وانها ،  
في الحقيقة لتعبر عن الشروط اللازمة لامكان التفكير الشعوري .  
انها لا يمكن ان تقصر عن شرح القواعد التي يخضع وسيخضع لها  
دائما العالم المتصور ، عالم الظواهر ، لانه عالم مدرك .

اما عقلنا فانه القوة المطلقة . انه يطلب بكل قواه المبدأ  
الاولى (١) الذي يصير كل شيء جليا ، والذي لا شيء يشرحه .  
انه يستولي ، من اجل ذلك (٢) ، على ما يقدمه له الإدراك  
الكلي من المبادئ العامة الضرورية .

انه يطمع (٣) بمساعدتها ، ان يدرك المطلق لكن ياله من جهد  
من البداية محكوم عليه بالفشل :

ان المبادئ التي تعبر عن الشروط التي يدونها ابنه ظاهرة لن

---

(١) أي المبادئ المسلمة عند كافة العقلاء بالبداهة . ان العمل يبذل كل  
جهد في محاولة رد الحقائق كلها الى اشياء جلية واضحة لا يمكن ان يشرحها -  
شيء لان الشرح لن يكون الا تحصيل حاصل . وماذا يمكن ان يضاف من الشرح  
لايضاح هذا المبدأ الواضح : ( الكل أكبر من جزئه ) . ان الشرح والبرهان لن  
يكون ايضا بل قد يكون تعقيدا لبدهاتها .

(٢) أي من اجل طموحه الى تحقيق مبدأ الجلاء والوضوح والبداهة .

(٣) يطمع فيما لا قبل له به . ان هذا عند ( كانت ) يعتبر طموحا أكثر  
مما يجب . ان طبيعة العقل هي ان يستمد من المدركات . والمدركات مؤلفة من  
المحسّنات القيدة بقيود الزمان والمكان . فبأي مسوغ يحاول ذلك العقل ان  
يتخطى طبيعته لكي يدرك المطلق الذي هو طبيعة أخرى لا علاقة بينه وبين عالم  
المدركات ولا عالم المحسّنات التي تؤلفه وفذبه ؟ ان عالم المطلق ليس الا غيبيات  
لا رابطة بينها وبين عالم الظواهر . كيف يمكن ، إذن ، لهذا العقل أن يجول  
فيها كما يريد له فلاسفة الكنيسة لكي يقدم لهم على مديانهم في عالم الالهيات  
براهين مقنعة ؟

تكون ممكنة لى مبادئ صالحة ، بجلاء ، لكل الظواهر حاضرها ،  
وماضيها ، ومستقبلها .

لكن ما الذى تستطيع أن تحققه لنفسها من قيمة بازاء  
الغيبات التى هى بكل ضبط ليست مما يتصوره الشعور ؟

ان جهد العقل هنا يجب أن يفشل . وانه لفاشل فعلا . انه  
ليتروى فى نفسه ، وفى العالم ، وفى الله :

انه حينما يتروى فى نفسه فانه يستخرج دائما قياسا كاذبا .  
ان الآتية (١) تبدو للشعور وحدة بسيطة منسجمة . والعقل  
يؤكد حينئذ ، بانها كذلك وحدة بسيطة منسجمة . لكن  
بأى حق يسوغ له الانتقال من الاحتمال الى الحقيقة الواقعة ؟

اما حين يتروى فى العالم فانه يقع فى التناقضات . انه قد  
يرهن فى آن واحد على قضيتين متناقضتين ببراهين متكافئة

---

(١) الآتية هى ما يعبر عن ذاتية كل انسان كما يشعر هو بها . ولها  
خلاف بين الفلاسفة من حيث تحديدها وطبيعتها : يرى بعضهم ان شخصية المرء  
اينته ، متميزة دائما وقال بعضهم ببقائها من مبدأ حياته الى منتهاها . وعلى  
الخلاف تترتب امور هامة كالسؤولية . والجزاء والحربة وسواها . ويرى بعض  
الحسين انها مجموعة شعور . ويرى غيره منهم انها سلسلة حالات وجدانية .  
ومنهم من يقول : انها مظهر من مظاهر التركيب الجسماني . ويرى غير الحسين  
ان شعورا يدل على وحدة ذاتيتنا ويقالها بدليل ذكرى الشخص ما مضى من  
حياته بما فيه من احساس ومشاعر وجدانية وعقلية . ثم كيف يتصور وجود  
حالات من الشعور او سلسلة وجدانات بدون ذات تشعر وتوجد كما يدعى  
الحسين ؟ ولعل أقدم من قال بتغير اللوات : هيراقليطس الفيلسوف الاغريقى  
فيما قبل الميلاد بنحو ستة قرون وكان يمثل لتغير الكائنات بلهب الشمعة الذى  
لا يبين منى حال واحد لحظتين متماقتين . وكان النظام من زعماء المعتزلة يرمى  
بهذا القول اما نقولا عليه من خصومه واما زلا كان منه وايضالا فى مطاوع  
التفلسف .

القوة . انه يبرهن على ان العالم يجب ان يكون محدودا بحدود المكان والزمان . ويبرهن على انه لا يمكن ان يكون كذلك . ويبرهن على انه يجب ان يكون مؤلفا من اجزاء بسيطة ، وعلى انه لا يمكن ان يكون كذلك ، وعلى انه توجد علة فاعلة حرة وانه لا يمكن ان توجد ، وعلى انه يوجد موجود واجب الوجود وانه لا يستطيع لان يقطع بوجود اى من هذا القبيل .

ان العقل حينما يجهد في البرهنة على وجود الله فانه لا يتمخض الا عن سفسطات . ان برهان الطبيعيات ، وبرهان العلل النهائية يظهر انهما لا يبرهانان على وجود الله الا لانهما في لحظة يدخلان اختلاسا البرهان التجريدى (١) في التدليل . فى حين ان البرهان التجريدى انما هو منطق مزيف . انه يعتمد على ان الوجود هو الكمال الذى يمد الجوهر بكماله ، مع ان الوجود ليس الا تصويرا خارجيا هو من حيث نفسه لا يستطيع تكميل اى شيء .

ذلك هو ( على راي كانت ) نقد قوى المعرفة . ان اية تجربة مباشرة ، سواء اكانت من خارجنا او من داخل انفسنا ، لا يمكن ان تقدم لنا سوى احتمالات . وان اى تفكير منطقي لن يستطيع ان يقدم لنا دليلا على وجود الله ، ولا على خلود الروح ، ولا على حرية الارادة التى تستمد منها الاخلاق الالهية الماثورة كل مقرارتها وادلتها .

وان ( كانت ) ليدعونا ، بدون شك من اجل اسباب أدبية ،

---

(١) هو الدليل الذى افه القديس انسلم .

الى العقيدة في الله والى ذلك الخلود وتلك الحرية التى لا يمكن البرهنة عليها . ولكن ذلك ليس الا عكسا لنظام الفلسفة الدينية .

لقد كان يظن انه يمكن ان تؤيد بعض الاعتقادات الأخلاقية بمساعدة بعض الأدلة الميتافيزيقية . ان العكس فى ذلك كله هو ما يجب أن يكون .

انه التروى فى شريعة الواجب (١) فقط ، وفى مرماها ، هو وحده الذى يمكن أن يبرر ما تدعونا اليه التعاليم الدينية فى الناحية الميتافيزيقية . انه ليس فى عالم الميتافيزيقا أن نأخذ أنفسنا بالبحث عن أسس للأخلاق .

---

(١) يرى : كانت ان التماس ادلة عقلية فى عالم ( الميتافيزيقا ) ليس الا سحب وراء اوهام . فالبرهنة على وجود الله ، وخلود الروح ، والحياة الآخرة ، لا يمكن ان تتم من طريق هذا العقل النظري . ومع ذلك فانه يمكن ان تؤيد تلك المعتقدات من طريق المبادئ المسلمة التى أساسها الأول هو قانون الواجب الذى تشيت ( كانت ) بأنه فطرى فى النفس الإنسانية ويدعى الى حد انه لا حاجة به الى شرح او بيان : كل نفس انسانية يوجد فيها هذا القانون الذى يدفع الى السلوك الأخلاقى الفاضل . وما يستلزمه من تفصيلات دون انتظار مكانة أو خوف عقوبة . ذلك مبدأ مسلم به دون جدال ، ( تلك هى الخطوة الأولى ) . ثم لما كان هذا المبدأ لم يوجد حيثما ولم يوجد له جزء فى هذه الحياة كان لابد من حياة أخرى ليؤتى فيها هذا القانون لملئه ويلقى فيها من يتبع هذا القانون ما هو أهل له من ثواب ( وتلك هى الخطوة الثانية ) - ولا كان الوصول الى مثل تلك الحياة لا يتأتى الا بخلود الروح كان خلودها أيضا مبدا مسلما به ( وتلك هى الخطوة الثالثة ) . ولا كان هذا الخلود لا يحقق وحده ذلك الثواب كان لا بد من اله يفيض الخير على أولئك الذين استحقوه وسعوا اليه بذلك الخلود ( وتلك هى الخطوة الرابعة ) التى يتضح فيها وجود الله كمبدأ مسلم أيضا لا حاجة به الى دليل . بل لا يستطيع دليل ان يشرحه لأنه لن يزيده وضوحا .

وهذه خاتمة ذات مكانة من الحكمة على ما لها من نتائج  
هامة :

إذا كان (كانت) قد أصاب ، فلن يكون الملاحدة الانسيكلوبيديون  
على حق في اعلانهم بطلان الأخلاق (١) الالهية .

ولكن الأخلاق الدينية تكون معنوية إذا هي تخيلت أن  
موضوعاتها التي تعلن بها عن نفسها هي موضوعات قابلة  
للبرهنة (٢) العقلية .

وإذا فان نتيجة حتمية تلزم الانسيكلوبيديين الممهدين للفلسفة  
الوضعية ، كما تلزم ( كانت ) نفسه (٣) : مستحيل أن يوضع  
موضع الثقة تلك الأدلة الكلاسيكية التي تدعى أنها قد برهنت ،  
بما لا يقبل النقض ، على وجود الله ، وعلى خلود الروح ، وعلى  
حرية الإرادة ، وعلى الطابع الالهي في الضمير الأخلاقي . ومستحيل  
وبالتالي ، إذا أريد اعطاء الأخلاق قاعدة ثابتة ، أن يعتمد على  
القاعدة وعلى وجهة النظر الالهية اليهودية - المسيحية .

(١) أي إذا كان ( كانت ) مصيبا في مجموع آرائه ومنها تبرير هذه المعتقدات  
الدينية التي رأى الإقصاء عليها ولو أنها لا يمكن البرهنة عليها عقليا ، فان  
الفلاسفة الانسيكلوبيديين يكونون مخطئين في اعلانهم بطلان الأخلاق الدينية  
اعلانا لا تحفظ فيه ولا مجاملة .

(٢) يعنى انه ليس معنى ابقاء ( كانت ) على المقولات الدينية انه يكون في  
الامكان أن تدعى لنفسها أساسا من العقل . لأن ( كانت ) اطل ذلك وقضى  
عليه قضاء لا مرد له .

(٣) أي مهما كانت مجاملة كانت في ابقائه على أسس الأخلاق الدينية  
فانه لا فرق بينه وبين الانسيكلوبيديين الذين رفضوها دون مجاملة . لأن (كانت)  
يتفق معهم في استحالة بنائها على أسس عقلية . وعليه فان النتيجة التي تلزم  
كلا الطرفين واحدة : وهي انه لا ثقة بصد اليوم في تلك الأدلة الفلسفية التي  
طالما جهد فلاسفة الكنيسة لكي طيسوها الطابع العقلي فالذا هي بعد الامتحان  
العقلي لا سند لها من العقل .

### السبب الثالث تقدم الأبحاث الاجتماعية :

ان نمطا ثالثا من الأسباب يبدو انه قد ساهم في تقوية هذه الحركة . انه منذ بدء القرن الـ ١٧ م ظهرت آراء جديدة عند بعض الأخلاقيين . ان تلك الآراء ، بالتأكيد ، قد ساهمت في توجيه العقول وجهة أخرى في الأخلاق . وليقرا في هذا المقام ، مؤلفات هوبز . لقد كان تأثيره عظيما في وسط الفلاسفة . وان اثره يشاهد في الكتاب الرابع من ( أخلاق مابينوزا ) . وان هذا الأثر ليرى أيضا عند غالبية الأخلاقيين في القرن الـ ١٨ م . يرى هوبز ، ان هناك مبررا لاعتبار عصرين مختلفين في التاريخ الانساني :

عصر الحالة الطبيعية السابقة لتكوين الجماعات .

ثم عصر الحالة الاجتماعية حيث الأفراد يتجمعون ويتعاونون . اما في الحالة الطبيعية فان بنى الانسان كانوا متفرقين منعزلا بعضهم عن بعض . وكان لكل منهم ، بناء على ذلك ، حق طبيعى يشمل كل شيء : كان يحتاز الفرد ما يرى انه نافع له ، وان يصنع به ما يشاء ، وأن يستخدم أية وسيلة ، مهما كان نوعها ، لنيله . وقد كانت المساواة اذ ذاك كاملة بين الأفراد . ومهما عمل انسان ضد انسان آخر فليس ظلما . ( حرب الكل ضد الكل ) و ( سلطة الكل على كل شيء ) .

وفي حال كهذه ( يجب ان يستأثر الأقوى ) . وحيازة القوة كانت ، اذ ذاك ، هي الوظيفة التى تعلو فوق كل شيء . ونتيجة ذلك : انه في هذه الحالة الطبيعية لم يكن الانسان ( الا ذئبا على



أخيه الإنسان ( ١ ) . وانه لدو حق فى أن يكونه ، ما دامت تلك الحالة قائمة .

ومن هنا نشأت تلك النتيجة : فى عصر الحالة الطبيعية يسود العرب بين بنى الإنسان . وأن دماهم لتجمد فى عروقهم منه . انه يذهلهم . انهم لذلك ، يريدون أن يضعوا حدا لتلك الحالة .

---

( ١ ) يرى أولئك الفلاسفة الوجوديون ، وعلى الاخص اصحاب مذهب التطور، ان الانسان لم يكن له فى الأصل شيء من هذه الانسانية التى نشاهده عليها اليوم . انه لم يكن الا وحش غاب كبقية الوحوش الأخرى لم يكر له من العلم شيء ، ولا من الشرائع شيء أصلا . كان سيعا بكل ما للسبعية من معنى وكان قبل السبعية خليقة أحط من السباع ذوات . ثم يقانون الترقى والتطور تحت دوافع الحاجة وقسوة البيئة بدأ يكون قطيعا . ثم بدأ القطيع يتطور بدافع الحاجة الى التعاون والتساند . ثم انتقل بعد ذلك الى مرحلة التشريع البدائى الذى يعطى صاحب القوة كل شيء . ثم انتقل الى مراحل من التشريع ارقى فأرقى حتى وصل الى ما نراه عليه اليوم . اما قصة ان آدم عليه السلام وجد انسانا سويا راقيا فليس يمرها أولئك الفلاسفة ادنى التفات . انها عندهم قصة ( ميتافيزيقية ) تنظم فى سلك الاساطير لان فلسفتهم التجريبية لا تبالى بما لم يقم عليه دليل من العلم والتجارب .

ولكننا نسألهم أى دليل لكم فى هذه التجارب ؟ ان الامم ، حقيقة ، فيها الرافقون ، وفيها المنحطون ، وفيها المتوسطون بين هؤلاء وأولئك . ومع ذلك عندما نرجع الى تواريخهم البعيدة فى القدم نرى ان ارقى الامم اليوم كانت أحطها فيما مضى . وان بعض الامم المتوسطة او دون المتوسطة كانت ارقى الامم فيما مضى . فليست العبرة ، إذن ، بقانون التطور . بل ان وراء ذلك اسبابا أخرى ساعدت بعض بنى الانسان على النهوض واسبابا قعدت بالبعض الآخر . . ثم ان دعوى وحشية بنى الانسان لان منهم اليوم من لا يزالون قساة كما كان منهم قديما أخرى على الشر وأقصى ليست تقوم بالتجربة برهاننا قاطعا لان الانسانية قديما وحديثا منها الطيبون الاطهار البراء بل الذين يفضلون الملائكة كالآتيه والتديسين .

ومن هنا تنشأ الجهود في ايجاد خلطاء لكى لا يبقى الفرد منعزلا ،  
ضد الجميع ، بدون ظهور ولا معين .

وهناك ما رآه القدماء قبل ( هوبز ) ، في فهم اساس الجماعة :  
كان ارسطو يتخيل ان الانسان مدنى بالطبع . وهذا حق ، بالنسبة  
للنحل والنمل . وليس هذا حقا بالنسبة الى الانسان .

وآخرون اعتقدوا ان بنى الانسان قد ترابطوا فيما بينهم  
بسبب تعاطف طبيعى ، او بسبب اهتمامهم برغد العيش . حقا  
ان هذه الاشياء تلعب دورا هاما في التطور الاجتماعى . انها تقوى  
المجتمع الذى قد كان . انها ليست هى التى خلقت . اية تجربة  
تلك التى دعت بنى الانسان قبل تجمعهم ، الى ان يكون لهم رغبات  
. فـ ند نحونوب من تجمعهم ! انه ، فقط ، ( الرعب المتبادل بين  
بنى الانسان بعضهم من بعض ) دفعهم الى الخروج من العزلة ،  
والى تكوين الجماعات .

ومن المؤكد ان الحياة الاجتماعية لها اساسها الطبيعى . لان  
الطبيعة هى فى الحقيقة التى تحدونا الى اختيار اقل ما يمكن  
من الألم . انها ، فى الحقيقة ، هى التى تحملنا على ان نتمنى  
الحصول على زوجة وعلى ابناء . وهى التى تربطنا برغد العيش  
كثمرة للحياة الجماعية .

ان الكلمة الأخيرة ، فى ذلك ، ليست دائما متفرقة . اذا كان  
بنو الانسان قد كونوا جماعات فما ذاك الا بسبب حب الذات ،  
وليس ( بسبب تعاطف قوى يحملونه لامثالهم ) . ان الطوائف  
الاجتماعية انما نشأت عن حاجة كل فرد الى الشعور بطمأنينته .

ومهما يكن الامر فى هذه المسألة الجدلية فان حقيقتين تظهران:  
يبدو قل كل شيء ان تجمع بنى الانسان لا يمكن الا بشروط  
مخصوصة . ولو ان فردا استطاع ان يحقق حريته الاولى كاملة

فانه ما كان يستطيع متابعة حياة الاجتماع بالآخرين . وانه لن يستطيع ذلك الا بتحديد مقامه وحقوقه التى يعتقد انها تشمل كل شيء .

ولكى تتلو الحالة الاجتماعية الحالة الطبيعية فلا بد من توفر شرط : ان يوضع عقد اجتماعى بين الافراد ( يتنازل فيه كل منهم عن شيء من حقه الخاص ) و ( ويقدم للآخرين بعض المزايا ) .

كيف يمكن ، اذن ، ان ينظم مثل هذا العقد ؟ لنلجأ الى العقل فهو يهديننا . انه يعلم علينا ما يسميه هوبز ( القانون الطبيعى ) . ونعنى به : ما يجب عمله ، وما يجب الامتناع منه ، لكى يمكن الإبقاء على حياة الجماعة وعلى أعضائها أطول مدة ممكنة . ويرى هوبز أن ينظم مواد ذلك القانون على هذه الصورة : التزام باحترام هذا العقد والمحافظة على حدوده . التزام بالاخلاص لشركائه الذين تعاقد معهم . التزام بأن يكون الرء سهلا وعلى استعداد لخدمة مواطنيه . التزام باظهار الرحمة ، وأن لا تكون عقوبة الا بقصد ضمان المستقبل ، وانه يكف عن الاساءة وعن كل صلف جارج للشعور ، وأن يمنح الآخرين من المزايا مالا يضر هو به على نفسه ، وأن يظهر الانصاف ، وأن يختار محكمين في احوال المجادلة والخاصة . هذه الالتزامات كلها من يريد لها قسي عرف مصدرها . انها جميعا مقتبسة من وصايا الانجيل . ( 'عامل' الناس بما تحب أن يعاملوك به ) ، ( على المرء أن يضع نفسه موضع من يريد أن يعامله بأى نوع من انواع المعاملة ) ، ( لا يعمل أحد في الآخرين ما يبدو ، له هو نفسه ، كربه المذاق ) . ان ( القانون الطبيعى ) مأخوذا على هذه الصورة هو على رأى هوبز قانون الاخلاق .

وقد دماه ذلك الى ابداء هذه الملحوظات : منذ اللحظة التى يعدل فيها بنو الانسان عن حقه الطبيعى الاول الممتد الى كل

شيء ، ويضعون عقدا اجتماعيا مبنيا على العقل ، ويشرمون في السير على مبادئه ، فانهم يحققون لحياتهم الخاصة صفات لا نهاية لسموها على حياتهم الطبيعية الاولى . قبل التجمع لم يكن الانسان لآخيه أكثر من حيوان مفترس .

والفضل لحياة التجمع ان أصبح كل للآخرين ملاكا حارسا . وان قبول الفرد أن يطيع هذا ( القانون الطبيعي ) الذي هو في نفس الوقت ( قانون الأخلاقي ) لا فرق بين أحدهما والآخر ، ما هو إلا لأن هذا القانون هو الأساس الذي يجعل الاجتماع أمرا ممكنا . وليس هو من أجل كل فرد أمرا نافعا فقط . بل أنه أكثر من ذلك ، ضروري لكل حركاته وسكناته .

وهكذا ، تحت تأثير هذا النظام ، تتولد في العالم الفكرة التي نستشق طريقها :

هل الأخلاق ، بعد البحث ، هي ما أرادت النصوص الدينية ان تفهم منها ؟ لقد فهمت على أنها ذات أصل إلهي . اليس هي ، بكل بساطة ، ذات أصل اجتماعي ؟

ولقد اعتقد ، أيضا ، أنها مؤسسة على الخوف من الله . اليس قابلة للاعتبار والتقدير بما فيها من المنفعة التي تقدمها للجماعة التي بدونها يتقرض النوع الإنساني ؟

ومهما يكن من شيء فإنه عندما يشرع بعض الفلاسفة في بحث فكر من هذا القبيل ، فإن الحطول القديمة تتأرجح والمسائل تتطور ولو لم يصلوا إلى النتائج التي تتضمنها هذه الفكر كما نرى في صنيع هوبز هذا .

## السبب الرابع سلوك رجال الكنيسة :

عرفنا فيما مضى ثلاثة اسباب : قلة ثقة في ناحية التعاليم الدينية الماثورة . وقلة ثقة في الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ذات الطابع الدينى . وتقرير للطابع الاجتماعى للاخلاق . ذاك هو ما عرض للخطر ، في نظر المفكرين في القرنين ١٧ ، ١٨ م قواعد الاخلاق الدينية اليهودية - المسيحية .

بيد ان المفكرين كانوا ، اذ ذاك ، قليلين . كما انهم لا يزالون كذلك في عصرنا هذا . ان تفكير الفلاسفة لا يتحرك الا في دائرة ضيقة . انهم لا يؤثرون في الجمهور الا بعد ان يصير من الاهلية بحيث يفهم فكرتهم ومكانتها . وان النقد العقلى الدقيق لا يعد الجمهور للتاثر بالفكر الا على نادرة .

اما الذى يستهوى الجمهور ويهزه فهو الشناعات :

الشناعات ! ان الاخلاق الدينية كانت عرضة لها في اغلب الاحيان ، خلال القرن ١٧ م . انها اضررت بها باكثر مما نالها من جميع افكار الفلاسفة .

وليس يغيب عن الذاكرة اهم صورة من صور ذلك النزاع : تلك المنازعة المؤثرة الدائمة بين ( الجزويت ) وبين (الجنسينست) . ان الجدل هنا لم يبق مجرد برهنة علمية بين باحثين دينيين واخلاقيين متعمقين . انه نزل الى الصالونات أولا . ثم نزل ، مع كتب بسكال ، وعمليات « البوليس » الخشن الى الشارع .

ان كتاب بسكال PROVINCIALES لكتاب مرعب .

انه ليحوى آراء واضحة منطقية مملوءة باصفي عقلية فرنسية صاخرة مستهزئة .

وعلى اثره ساد في القصر وفي المدينة تلك الحالة : حول اصعب  
المسائل الالهية الاخلاقية عم الاضطراب .

وانه لطريف ان اولئك الذين يظن بهم الاتحاد لم يتفقوا الا  
على الالفاظ التي يتكلمون بها . اما على الحقائق فآراؤهم  
متناقضة .

فعند (الجنسينست ) ان ( آدم عادل ولكن اخلاءه التوفيق )  
وفي هذا ما يتضمن العقيدة القائلة بالقضاء والقدر ( الجبر ) .

اما عند ( الجزويت ) فان الانسان له من التوفيق دائما ،  
قدر كاف ليعبد ويتضرع . والله لا يمنع ، قط ، توفيقه الناجع  
عن يضرع اليه . وفي هذا ما يذهب الى ان للعبد قدرة وحرية .  
اما اتباع ( توماس اكوين ) فانهم يقولون ما يقوله (الجزويت ) .  
ولكنهم يفهمونه على وجهة نظر ( الجنسينست ) . اغباء هذا  
ام نفاق ؟ تلك نتيجة رجاحة للشعور تماما .

لكن ما الراى في تفسيرات الجزويت للاخلاق المسيحية ؟  
يجب ان تدرس هذه الاخلاق عند آباء الكنيسة . انها مذهب صاروم  
من الاحترام والحب . جميع الواجبات فيها واجبات نحو الله .  
ولكن لاسبيل الى ارضاء الله الا بممارسة مكينة لاعمال التقوى  
والعدالة والتضحية . تلك اخلاق تبدو بعيدة عن الاحتيال والنفاق  
كل شيء فيها مضبوط ، وصارم ، وسام ، ومشروع .

والام صار هذا المذهب عند فقهاء الاخلاق (جماعة المسيح) ؟  
لقد شرح بسكال للجمهور الداهل المبهور .

وهذا هو شرحه لقاعدة ( الآراء الاصوب ) :

انت تتردد ، مثلا ، امام مشكلة اخلاقية فتلجأ الى ضميرك  
تستنصحه بعناية . انه يجيبك بوضوح عما عرضته عليه . وانت  
اذن ، تعتقد انك قد أصبحت عارفا بما يجب عليك .

لكن لنفرض أن ما قد عرفته يتكلف جهدا لتنفيذه ، انك لم تكن على استعداد لذلك . انك لن تكون ملزما ، حرقيا ، بعمله . هناك علماء الأخلاق الذين تعرضوا بالواجبات . ومن بينهم يتميز ( علماء وقورون ) فانظر ، إذن ، بماذا أفتوا في هذا الموضوع الذي يشغلك . فاذا ما أصدر أحد هؤلاء ( العلماء الوقورين ) ، كأننا من كان ، رايه في هذا الموضوع بما يخالف وحى ضميرك فالسبب معروف . ولك الحق في أن تتبع رايه حتى ولو خالف كل ما افتاك به عقلك وقلبك .

تتبع ثبت ( العلماء الوقورين ) . وهذا ثبت مخيف الى حد كبير : مثلا أنا أقول : ايها الأب عندما جئتم توارى من الوجود ( سانت أوغسطين ) و ( سانت كريسوستوم ) و ( سانت أمبرواز ) و ( سانت جيروم ) وسواهم ممن كانوا يرجون للتعريف بما هو من الأخلاق . ولكن على الأقل يجدر بي أن أعرف أولئك الذين جاءوا من بعدهم .

فمن ياترى أولئك الخبراء الجدد ؟

انهم قوم مهرة مشاهير . هكذا يجيبني :

خذ مثلا ( فيلوبس ) ، ( كونينك ) ، ( لاماس ) ، ( اشوكيه ) ، ( ديالكوزيه ) ، ( ديلاكريز ) ، ( فيراكريز ) ، ( ايجولان ) ، ( تامبورات ) ، ( فيرنانديز ) ، ( امارتينيز ) ، ( سواريز ) ، ( هونيكييز ) ، ( فاسكيز ) ، ( لوبيز ) ، ( جومير ) ، ( سانشيز ) ، ( دي فيشيز ) ، ( دي جراسيس ) ، ( دي جراساليس ) ، ( دي بيتجيانس ) ، ( دي جرافاييس ) ، ( ميكلائتي ) ، ( بيزوزيري ) ، ( باوكولادي ) ، ( بوباديللا ) ، ( سيماناشا ) ، ( بيرى دي لارا ) ، ( الدنيا ) ، ( لوركا ) ، ( دي سكاريسيا ) ، ( كاروتا ) ، ( سكوفرا ) ، ( بيدريتا ) ، ( كايريتزا ) ، ( بيسي ) ، ( دياس ) ، ( دي كلافاسيو ) ، ( فيلامى ) ،

آدام آماند ) ، ( ايربان ) ، ( بينسفيلد ) ، ( فولفانجى افورير )  
( فوئرى ) ، ( ستريغورف ) .

آه ايها الاب ( هكذا اجيبه مرعوبا ) اكل هؤلاء الناس كانوا  
مسيحيين حقا ؟

وهكذا يشرح بسكال طريقة ( التقييد الذهني ) .

يطلب منك ، مثلا : هل كذبت ؟

وانت في الحقيقة قد وقع منك الكذب . ولا تريد ان تعترف  
بصدوره منك . هنا تكون على حق في ان تجيب بانه لم يصدر منك  
كذب . لانه يكفى ، لكى تكون في وفاق مع ضميرك ، ان تحتفظ  
بعض التحفظ : مثلا قبل ان تجهر بقولك ( لم اكذب ) تقول في سر  
كلمة ( اتمنى لو انى ) او ( ليتنى ) . او بطريقة احسن : بعد ان  
تجهر بقولك ( لم اكذب ) تلحقها ، في سر ، بكلمة ( اليوم ) .

ذلك هو التمرين المرذول الذى يجعل من التسنعات بكافة  
ضروبها امرا مشروعا .

وهنا بنفجر بسكال فيقول ( وسيقول لك الاب : ها انت ذا  
ترى انك انما قلت الحقيقة . وانا اقول له : اعترف بذلك ايها  
الاب . ولكن ، فقط ، يظهر لى ان ذلك معناه : حقيقة في السر ،  
وكذب في العلانية ) .

وهكذا يشرح بسكال مسألة ( توجيه المقاصد ) :

اذا كنت تقتل لتسرق فلن تجد لك علما يقبل . وما اذا كنت  
تقتل دفاعا عن نفسك فما عليك من ملامة ولا تائبم .

انها إذن ، هي النية التى تصير عملك بريئا او غير بريء .  
ولا شيء يلزم لذلك اكثر من هذه النية . فاذا ما اردت مجالا يجرى



عليك اللوم فان في استطاعتك أن تعمله بلا جبريرة تلحق بك .  
ابحث ، فقط ، عن خير طريق لتوجيه مقصدك في هذا الامر .  
اتخذ لنفسك القصد الذى به يجب به أن تصير خطيئتك التى  
ترتكبها لا لا ضرر فيه . وان فى هذا ، غالبا ، لمنفعة جسيمة :

• مثلا انت ترى الاخلاق تحرم المبارزة ، وتبيح الدفاع عن  
النفس . اذن ، فخذ سيفك ، واذهب فى موعد المبارزة الذى يحدده  
خصمك . وممكن يدك من قبضته ، وانتظر اول بادرة من هجومه  
عليك فيكون لك الحق فى قتله بنية الدفاع . وهكذا تقتل هذا  
العدو اللدود .

وبنفس الطريقة يستطيع مستحق فى وقف أن يتمنى موت  
المتسلط عليه ، وكذلك أن يتمنى الابن موت ابيه ، لكى يظفر كل  
منهما بما يريد . و لكل منهما ان يسر بوقوع هذا الموت ، لانه انما  
كان يقصد يتمنى الموت فائدة ينتظرها ولم يكن لعداء شخصى .

ويشرح بسكال ايضا العمليات الصغرى التى تقوم مقام الدين  
الصحيح :

انه ليكفى ان يحمل المتدين بعض افغونات ، وان يرتل بعض  
ادعية ، وان يعد بمسبحته بعض عشرات ، وان يركع بعض ركعات  
وان يعمل طبقا لطائفة من الفقوس الدنية الصبائية الدلية .  
وهكذا ينال رضا الطراء ، ورضا القديسين ، ورضا المسيح نفسه .

اما العدالة والايتار ، ومحبة الله فلا تاتى الا اخيرا .

وان بسكال ليجبه هذا المذهب ، مذهب الفقراء الرخيص  
الذى يوافق أهواء الناس ، والذي يسمح ، لقاء بعض شعائر دينية  
بكل غروب الخطيئة وغواياتها . ذلك الفقراء الذى يلقى فى روع  
الناس ان من يقوم بهذه العمليات ( دون ان يفهم من ملوكه الشائن )  
سوف يرد ، الله الى الإيمان الصحيح بعد موته ، او أن الله سيبعثه

خلقا آخر . ( وفي ذلك ما يبدو لى مورطا لأصحاب الخطايا فى فوضى خطاياهم ، بسبب هذه الفكرة الباطلة التى تقوم على أسس تلك الثقة الجريئة ، أكثر مما يبدو لى أخذاً بيدهم الى التوبة الحقة التى تاتى كثرة للتوفيق الإلهى وحدة ) .

كل ذلك قد تفجر ، كما تنفجر القنبلة ، وسط هذا الشعب المؤمن .

ان أولئك الذين هم أصحاب الحظوة فى القصر ليسوا هم ( الجنسيسة ) الشرفاء الى حد الصرامة .

انهم ( الجزويت ) أنفسهم الذى لينوا الأخلاق الدينية حتى احنوها أمام جميع مقتضيات الحياة الانسانية .

فلاضهاد نصيب أولئك ( الجنسيسة ) المتشددى .

اما ( الجزويت ) ذوو الرخاوة فهم أصحاب المكنائات السامية الكهنوتية ، وأصحاب الحق المنيف فى أن يعدوا من بين ربهم رتبة تلقى الاعتراف من الملك .

وما ثم شك فى أن ( الجزويت ) قد عارضوا ( الرسائل الصغيرة ) لبسكال برودود فوق ردود . وانهم ليحتجون ضد التأويلات التى أعطيت عن فكرهم وتعاليمهم . ولكن ذلك لم يجدهم جدوى .

وكانت النتيجة اخطر مما توقعه بسكال . فقد اراد الله ان يفرق بين الأخلاق المسيحية وشروحها عند الجزويت . فكان من سوء الحظ ان تستمر نار الجدل متجاوزة كل حد : ان عجلة الأخلاق الدينية الماثورة قد انزلت الى حماة . انها قد خرجت منها . ولكنها بقيت بعد ذلك جرد ملطخة .

لو ان تلك الشئمة كانت الوحيدة ! اذ انه قيل أن يتوارى

شبهها بدا في الافق دوى أخرى . وان تكن هذه اخف ، بدون شك ، فانها ليست أقل نتائج .

ان الاخلاق المسيحية تدعو المؤمن ، كما يبدو لنا ، الى محبة الله .

وكيف يجب اذن أن نحب الله ؟

ان هذا يستدعى تأملات وتأويلات .

وايضا ماذا نرى بصدد ذلك ؟

نرى ، والحق يقال ، سيدة نصف مجنونة . اعني ( مدام جيون ) تتخذ تعاليم ، وتمطى مثلا فيها من جذبة الحب بمقدار ما فيها من بلبلة خاطر . ان حب الله ائذنى تطريه وتمجده انما هو اتحاد الروح بالله ، ليس فقط بتجرد عن الفانيات ، ولكنه فوق ذلك الى حد الوله . والمسيحي لا يكون مسيحيا حقا الا بان يفنى في الله ويدع الله يتحرك فيه . وان الطريقة الحقّة ، لمناجاة الله ، تتلخص في أن يفرق المؤمن في تأملات في الله ، دون قول او عمل او طلب يرجى منه ، منتظرا تجلياته . وهذه الحال اذا تحققت تدما فانها تملأ الروح من الله . اما الاعمال حينئذ فلا قيمة لها . ان تقاء الحب يجعل كل شيء تقيا . وعلى هذا عندما تصل الروح الى ذلك المقام تصبح ( خاضعة لجميع مظاهر العناية الربانية ) . انما لن تحب سوى المحن ، والتهم ، والرضا بالخازي ، بل انها لتقبل ، فوق ذلك ، من أجل حب الله ، أن يحكم عليها بالهلاك الابدي من الله وباقصائها عن حضرة ابد الدهر .

ومع هذا فقد كانت ( مدام جيون ) تنقل الى من يتصل بها هذه المعديات . لقد كانت تبشر . وكانت تنشر حولها بمجرد ظهورها ما كانت تفيض به من الخيرات . ولقد كان لها مريدون متحمسون

وكنيسة صغيرة . وكل ذلك استرعى انتباه ( بوسيه ) واستدعى تدخله في الأمر .

وما كان ثمت من خطر لو استقرت الأمور عند هذا الحد . ولكن انظر كيف خاض حبر من الأحيار مثل ( فينلون ) في هذا الموضوع ، انظر كيف كان يظهر التشبث بأراء ( بوسيه ) ويظهر الاتفاق معه ، ومع ذلك أخرج كتابه ( شرح حكم القديسين ) . وهو يميز في كتابه ، على الترتيب ، درجات كثيرة من الحب الإلهي . اننا نحب الله على خمس صور مختلفة . ولكنهما ليست جميعهما حواسية :

بعض الناس لا يحبون الله الا لانه يرسل المطر لزروعهم ويبارك في حصادهم . ذلك ليس الا حبا رقيقا ليس من الاخلاق ولا من الدين في شيء .

وآخرون يحبون الله خوفا من غضبه ، وطمعا في نعيم جناته ، وذلك ليس الا حبا لشهوة صغيرة ولا شيء فيه من الاخلاق بمعناها الحق . انه حب خاضع للحساب .

وسواهم يحبون الله لذاته ، ويضمون الى ذلك الطمع في ثوابه وخوف عقابه ان لم يحبوه . ولنسم هذا الحب حب الرجاء ، وفيه يستمر الحساب الأناي متظبا .

وبعض الناس يحبون الله بطريقة هي ، تقريبا ، مجردة عن الغاية . بيد أنهم لا يتجردون تماما من بعض دوران حول شخصيتهم ومن بعض التفات الى فائدة ذلك الحب . واولئك أيضا ليسوا كاملين في خالصتهم ، ولا في تدينهم ، كل الكمال .

ان الطريقة واحدة من الحب هي التي تهب الأعمال ملأها من الخلقية ، تلك هي محبة الله المجردة . والله حينئذ ، يكون محبوبا لذاته ، دون شريك ، اما اعتبار المنافع والمضار التي يمنحنا اياها او التي يقدر على ان يمنحنا اياها فلا تلعب هنا أي دور . انه

حينئذ ، وحينئذ فقط ، لا يوجد سوى سيطرة الحب المجرد  
الذى له وحده الجذ الأعلى وهو وحدة الخلقية الكاملة ، والتدين  
الكامل . وماذا تقول بعد ؟

ان ( مدام جيون ) ليست هى وحدها التى تعرضت لغضب  
السلطة الكنسية ، ومضايقات السلطة المدنية .

ان ( فينلون ) أصيب ، أيضا ، بهذه الضربة ، وصودر كتابه ،  
وقضى حياته فى نصف منفى مذهب هو اسقفية ( كامبريه ) .

ان تقريرة الحب المجرد لم يكن هو كل ما اُقترب . فقد اجتريا  
على ان اخرج كتابا لتربية ( دوق بورغونى ) ملك فرنسا المنتظر  
اسماه ( تليماك ) ظاهره ملطف وفى باطنه ما فيه . وكان مع ذلك ،  
عند من يحسن القراءة ، كتابا يبطن غير ما يظهر . انه لم يكن ،  
فقط ، محاكاة دقيقة لهوميروس ؛ بل لقد كان ، فوق ذلك نقدا  
انتقاميا لسيرة الملك لويس الرابع عشر وضع لتربية حفيده هذا .  
وفى هذا أيضا تتجمع حماة ذات أحوال ملطخة .

وها هى ذى الشناعة الأخيرة التى ، حولها ، لم يكف ( فولتير )  
ومعاصروه حملاتهم . ذاك هو التناقض بين السيرة التى كان عليها  
كبار رجال الكنيسة وبين الأخلاق التى كانوا يعلمونها ويوصون  
بتعليمها فى الكنائس .

ان التناقض بين تلك القواعد التى تقعد بالشفاء وبين تطبيقاتها  
العملية لم تفلته تلك العقلية الشيطانية للشعب الفرنسى منذ زمن  
بعيد . وان المؤلفات الكوميديية ( الهزلية ) للقرون الوسطى والقرون  
الـ ١٦ م مليئة بذلك التناقض .

ولكن الأمور لم تكن قد بلغت من التناقض ما بلغته فى القرن  
الـ ١٨ م . كانت الفضائل المسيحية كال فقر والتواضع ، والقناعة ،  
والصوم والورع ، والسداجة والرحمة ، وإرادة السلام بالعدل  
ومحبة الله الخالصة ، كل ذلك كان خيرا للمؤمنين ، وللقديسين  
والقديسين ، وللخطب والوعظ .

اما اساقفة البلاط ، والشخصيات الكهنوتية الكبيرة فقد كان لهم شيء آخر : البدخ والاحاديث المتأنقة مع النساء ، والشهرة في مجالس الخاصة ، والعجلات ، والخدم ، والأرباح الجسيمة ، والوارد ، والمناصب . وانه ما كان ليصدر عن النبل ولا عن الصلاح والتقوى ان تنقلد رياضة الكنيسة ورتبتها العليا في سن الثلاثين . ولم يكن ثم وسيلة أنجح من التخويف بالله من ناحية ، وبالشيطان من ناحية أخرى لبقاء الشعب في خضوعه وسكونه ، وجره الى اقدام السلطة في طاعة واحترام .

لكن ما الذي يستشعره من قدرة الله ومن خوف الشيطان أولئك الأحرار الموكلون بحكم الشعب ؟ انها لدعاية عجيبة (١) تلك القدوة التي يعطونها لنشر الأخلاق التي يطرونها في الكنائس ، ولنشر الحجج التي يقيمونها لترويج تلك الأخلاق .

وانه لاكيد ان كل مبالغة هنا ستكون من الخطورة (٢) بمكان : ان هاتيك الشناعات ليست هي التي نبهت أفكار الفلاسفة وصرفت طائفة منهم عن الأخلاق اليهودية - المسيحية (٣) ، لكن هل كان يتم لحججهم ما تم لها من تأثير لو لم تكن تلك العواطف التي كانت تحرك الجمهور تحت مشاعر تلك الشناعات ؟

(١) وجه العجب فيها انها كانت تقدم للناس ليعملوا بها دون ان يعمل بها أولئك الذين يشرعونها .

(٢) بنى من الخطر ان يبالغ في الامر على غير حقيقته لان ذلك مدوان على الحقيقة التي أراد المؤلف بكتابه ان يخدعها .

(٣) أي من المبالغة ان يدعى ان تلك الشناعات هي التي صرفت الفلاسفة عن احترامهم للتعاليم المسيحية واقرعهم بأن يعملوا عليها حملاتهم الشريرة . لانهم في الحقيقة حتى يعرف النظر من تلك الشناعات كانوا يدافع من حقوقهم لا يحترمون تلك التعاليم . وغاية ما في الامر ان تلك الشناعات ساعدت حملات الفلاسفة وزادت ثرة في نظر الجمهور النقف وجعلت لهم من التأثير ما لم يكن ليتم لولا وجود تلك الشناعات .

ان عاصفة لا تستطيع ان تهوى بدوحة مثوبة السنين اذا ما كانت جذورها سالمة . اما اذا كانت جذورها قد بليت بفعل الحشرات والتعفن فانها تخر بكل ما عليها (١) .

ذلك هو تاريخ الصرح الفلسفى للاخلاق المسيحية . لكن كيف استطاعت تلك الاخلاق ان تتمالك امام عقل يتكالب عليها في ازدياد مستمر متواصل ؟ على حين كانت قداستها لا تستند الى قوة البراهين بقدر ما تستند الى سلطان المقررات الاخلاقية ذات التاريخ البعيد التى يخيّل للعقل ، بسبب تطاول الزمان عليها ، ان لها من تلك البراهين ما يبررها ؛ ذلك السلطان الذى كان يتأرجح فى هواء العاصفة التى اثارها تفسير العهد القديم ، وشناعات الكازويستيك .

---

(٣) يشبه المؤلف التماثيل اليهودية - المسيحية بتلك الدوحة . ثم يسجى كيف استطاعت تلك الدوحة الصمود لتلك العواصف مع ان سندها كان واهيا من ناحية العقل ؟ ان بآنها طبعا يرجع الى ان لها مبررات طال عليها الزمان والناس يعتقدون ان لها حججا ومبررات وفى هذا ما اعانها على البقاء لان العقائد الماثورة لها سلطاتها .







## الأخلاق والفلسفة الحديثة

منذ اللحظة التي رأى الفلاسفة فيها صرح الأخلاق الدينية الماثورة يتقلقل ، بدأوا بأنفسهم مترددين بين طريقين :

١ - أحدهما أن يكشف في الأخلاق عن أساس مقنع ، واضعين بناءه على أساس علمي بعيد عن كل فلسفة ميتافيزيقية .

٢ - أن تعتبر مسألة الأساس الأخلاقي مسألة قد رثته وأصبحت عتيقة غير صالحة وأن يتخذ بازاء الأخلاق وضع هو بكل ما فيه جديد .

ومن هنا نشأ نوعان من البحث مختلفان في الحقيقة اختلافًا بينا ، في نظريات الأخلاق وفي طبيعتها وفي قواعدها .

ومستجري هنا على اصطلاح لغوي كان الاستلا ( ليلى برون ) أول من استعمله ، مجردين لفظه من كل معنى سييء ، فنسمى المذاهب الأولى « ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة » كما تسمى الأخرى « المذاهب المنشقة » .

## ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة

عندما ترى الإنسانية نفسها في حاجة الى التجديد فانها تحاول دائما - على التقريب - ان تجدد ما كتب له الرواج من قبل . وذلك ظاهرة بارزة في تاريخ الفن ، كما انها ليست اقل بروزا في تاريخ الاخلاق .

ولما نال الفلاسفة من سام في مذاهب العصور الوسطى ، راي الكثيرون منهم ان يرجعوا الى وجهة المذاهب القديمة ، ولذا بدأوا يفكرون في ( الخير الأعظم ) ، ويحاولون تجديد فكرتهم بتحليل الآمال الإنسانية وأن يستخلصوا من ذلك نتائج منطقية لما يجب أن تكون عليه الحكمة والفضيلة .

وقد بدأت فعلا هذه الحركة ترسم في الأفق منذ القرن ١٧ م عند بعض أولئك الفلاسفة الذين ، وإن لم يكونوا قد زهدوا في الميتافيزيقا ، فانهم شادوا أعظم المذاهب ..

## مذهب ديكارت

وخير مثال لهذا يتجلى في صنيع ( ديكارت ) . لقد كان يعتبر الاخلاق اطيب ثمرة لدوحة الفلسفة التى تكون الميتافيزيقيا جذورها ، وتكون الفيزيقيا جذعها . ولكنه كان ، ايضا ، يعتقد ان تلك الثمرة لا يمكن ان ينال جناها الا اخيرا . ولعل ذلك الاعتقاد ، وحده ، كان السبب فى انه لم يضع فى الاخلاق اى مؤلف كامل . وعلى كل حال ، فقد كتب الى ( كانيت ) ان افكاره فى هذه المسألة جد مربكة . واذن ، فنحن نعرف افكاره تلك ، فى بعض نواحيها ، من كتابه ا ( مقال من المنهج ) ، ومن مقدمة كتابه : ( المبادئ ) ، ومن مراسلاته الى الملكة ( كريستين ) والاميرة ( اليزابت ) . ان تلك الافكار مشوبة بعناصر قديمة : الخير الاعظم هو ( السلام الروحى ) . ومع ان ديكارت يعتقد انه قد استمد بعض اشياء من ( ارسطو ) و ( ابيقور ) فان هذا السلام الروحى لا يختلف ، فى نظره ، عن اللاحساسية الرواقية . ولقد كان ديكارت ( يعلم الاميرة اليزابت ) فن استشعار هذا السلام الروحى . وان مقارنة النصوص المختلفة لتدل على ان مذهبه الاخلاقى مستمد ، فى بعض نواحيه من تعاليم ( ابيكتيت ) .

انها العواطف هى التى تمكر صفونا . انها هى التى يجب ان نعرف كيف نسوسها . واذن ، فنحن نملك ، بازاؤها ، وسيلتين للعمل :

ان تأخذ البدن ببعض المطهرات او الادوية المناسبة، وان نطبق،  
فيما بقى ، القواعد الرواقية : فمن أجل ذلك نحتفظ ( بارادة قوية  
لعمل الخير ) ، وما ناحية أخرى نعرف كيف ( نضع رغباتنا في  
وفاق مع الأشياء حينما لا نجد قدرة على وضع الأشياء وفق  
ورغباتنا . ان السلام الروحي هو رهين بذلك الثمن . وانه لمن المؤكد  
ان (ديكارت ) كان جد عصرى حين كتب : « لو أنه ممكن ان نعتز  
على بعض وسائل تصير الناس ، على العموم ، احكم وامهر مما  
كانوا الى اليوم ، فاني اعتقد ان افضل طريق لذلك انما هو طلبها  
بالبحث في الطب » .

ولكنه يبدو قديم النزعة جدا عندما يدعوننا لان نعتبر (كل  
الخيرات الخارجية كاشياء بعيدة عن سلطتنا ) ، وان ننظم رغباتنا  
بطريقة ان لا نرغب في شيء لن نحصل عليه ، وفي النهاية ان  
« نتخلص مكلنا من مملكة الخير الدنيوى » .

وعلى كل حال ، نرى ( ديكارت ) في طبيته ، وفي رواقيته ،  
نايبا عن وجهة النظر المسيحية الماثورة .

## مذهب سبينوزا

انه لمن المؤكد أن ليس من أجل الزهد في كل ميتافيزيقيا أسس ( سبينوزا ) أخلاقه على تلك الصورة التي اختارها . ولكنه ، حقا ، أصدر على الميتافيزيقيا المسيحية حكما صارما .

انه قد اتخذ السبل التي سلكها من قبله الأخلاقيون القدماء : ان الشيء الوحيد الحري بالطلب هو ، في رأى سبينوزا السلام الروحي ، السلام الداخلي المتزن المشوب بالغبطة . ان ما يمكن أن ينال به ليس هو الطلب ، وليس هو تنظيم العواطف بالارادة الحرة . انه ايماء الذكاء نفسه ، أن الإدراك والارادة ليسا شيئين مختلفين . انهما شيء واحد يعبر عنه باسمين مختلفين . أن السر من النوع الاول من المعرفة الى النوع الثاني ، ثم من النوع الثاني الى النوع الثالث ، ذاك هو الارتفاع من وهدة الضلال الى الحقيقة الجزئية ، ومن الحقيقة الجزئية الى الحقيقة الكاملة . انه بنفس هذه الدفعة تتحقق السيطرة على القلب رويدا رويدا . في اول درجات المعرفة يكون المرء متارجحا بأمواج العاطفة . وفي الدرجة الثانية يعود حلرا ، وموطأ الاكناف ذا نزعة اجتماعية .

اما في الدرجة الثالثة فانه يصل الى الغاية من الغبطة وراحة الضمير وما ذاك الا لان معرفة الدرجة الثالثة تمنع المرء الإدراك الصحيح الذي يجب أن يطل منه على الكون . انها تبرهن له على انه لا يوجد الا جوهر واحد : الجوهر الالهى المتحلى بما لا ينتهى من الخصائص التي هي في ذاتها لا تنتهى ، والتي لا ندرك منها سوى صورتين : الامتداد والفكرة . انها تبرهن له على أن الله ، وهو جوهر كل شيء وعطته ، لا يعمل شيئا لغاية ؛ وان ما يوجد لا يوجد الا فيه ، وكل ما يوجد انما يوجد بالفاعلية

الضرورية لذاته . كل ما يوجد اذن فما يمكن ان لا يوجد . انها تعد المرء هكذا لان يربط ، بكشف نفسانى باطنى ، كل ظاهرة كونية بهذه العلة الاولى التى يتعلق بها كل شيء بالضرورة .

انها تطرد من ذهنه كل فكرة للصدفة ، او الامكان ، او حرية الارادة . انها ترى الانسان كل شيء ( متجليا في مظهر الخلود ) .

وليس يلزم اكثر من هذا الامداد الحكيم بتلك الطوبى التى ينشدها .

ولقد فهم ذلك جيدا ( ديكارت ) والرواقيون :

ان الذى يعكر صفو الانسان انما هو عواطفه من حب . وبغض ، ورجاء ، وخوف ، ومع ذلك فالعواطف لها علاج . فاذا ما وجدت اية عاطفة عند المرء ، فعليه ان يشتغل بالتفكير فى طبيعتها ، وان يجد فى تحديددها ، وان يستخلص السبب فيها ، وان يصرف فكره عن الموضوع الذى يثيرها ، مطبقا انتباهه على بعض الموضوعات الاخرى . وليدرك ان الامر الذى نابيه لم يكن الا نتيجة حتمية لاسباب اخرى ما كان يمكن اجتناب وقوعها . وليعرض على ذاكرته سلسلة الاسباب التى لم يكن ما يثيره الا نتيجة لها : وليصرف عكلا عاطفته بدل ان يركزها فى هذا المثير . وليتذكر الوجود الابدى الذى صدرت عنه تلك الحالة القائمة ، وليقهر بسرور التأمل فى ذلك الوجود الخالد كل انفعالاته الاليمة . وليستحضر الحكم الاخلاقية ذات الفائدة المحققة التى ترد على انفعالاته . ذاك هو ما يهدى ثورات نفسه . ذاك هو ما سيحقق التوازن الروحى .

وهالك ، بالضبط ، السبب فى ان الدرجة الثالثة من المعرفة تحرر المرء من عواطفه وتمنحه السلام الروحى .

لتفرض ، رغم التحريف التاريخى ، ان ( دون ديبج ) كان من اتباع ( سبينوزا ) اكان ، تحت التأثير بلاهاته يسئل سيفه ؟ اكان

يسائل ذراعه هل هي ضعيفة ؟ أكان يسأل ( رودريج ) هل له قلب ؟ ( ١ ) كلا . ان الإهانة التي وقعت له كانت بعمل المصرف الملهمة ، ستسند الى الله ، الجوهر الانهائي والعلّة الضرورية لكل شيء ، والذي عند تصدر المتلاحقات الدائمة من الصور المحدودة للخلقة .

انه كان سيفكر في تحديد هذا الفضب ، وفي تحديد الشرف ، وفي هذا اول ماء بارد ينصب فوق نار غضبه .

انه كان سيتخيل عيني ( شمعين ) الجميلتين ، وقوة ( رودريك ) الرقيقة ، انه كان سيتسم لصورة أطفاله الصغار ، وتلك تسليّة مفيدة لقلبه .

انه كان سيسند الصفة التي أصابته الى النظام الذي لا دافع له : انها حلقة صغيرة من سلسلة لا نهائية للعلل والنتائج التي يجب ان تظهر على مسرح الكون ، دون أن يكون في المستطاع تغيير الصورة التي ظهرت بها .

انه كان سيقبلها كما يقبل العقل ان الطفل ان يكون له سوى خصائص طفل قبل ان تكون له خصائص رجل . ان غضبه كان سيتوزع على كثير من الأسباب حتى لا يلبث أن يتبخر .

انه كان سيتذكر أخيراً تلك الحكمة القائلة : ( ان نقهر الفيظ بالفيظ بل نقهر الفيظ بالحب ) ، فيقدم للصفعة خده الآخر ، ومن هنا يكون الفضل كل الفضل لهذه المعرفة ، حيث يجيء على أثرها الهدوء والفصح .

لكن ليس هذا كل شيء : انه بالصعود في سلسلة العلال فان الله هو ما سينتهى اليه كل تفكير .

---

(١) دون ديج و رودريج من شخصيات مسرحية كورنيلي ( السيد ) .

واذن كل من يتفكر في الله فانما يتفكر فيه بسرور .  
اليس الله هو المفتاح الذى يسهل ادراك كل شيء ؟ وادراك كل  
شيء ، اليس هو اعظم اللذات العقلية الباهرة ؟ وكيف ، اذن ،  
بتفكرنا في الله هكذا ، لا نحبه بكل روحنا ؟ السنا نحب كل موضوع  
تحمل الفكرة الينا منه سرورا ؟ واذن ، اليست اللذة التى تقارن  
في نفوسنا فكرة الله هى اعظم اللذات قاطبة ؟

وها هو ذا السر في ان ( دون ديبج ) الذى من اجل صفته  
حقد ، وغضب ، وبارز ، وقتل ، واوجد البؤس والشقاء ، لو كان  
سبينوزيا لما بدا عليه سوى الصفاء والسلام الروحى .

اذن لا حاجة بنا ان نفكر لماذا يكون الناس جد تمساء ؟ انه  
لان السواد الاغلب فيهم لم يصل الى الدرجة الثالثة من المعرفة ،  
ان هذا الفريق يعيش دائما بفكرة تقليدية ، وبجهالات يحسبها  
علما . ذاك لانهم لا يعرفون ان ينظروا الى الاشياء في وضعها  
الحقيقى ، ذاك لانهم لم يحصلوا فن الصمود لكي يحيطوا بتلك  
الصغائر الانسانية التمس . ذلك لانهم لم يتعمسوا بتلك العادة  
المحررة : عادة التأمل في كل شيء ، وان كان صفة .

مذهب كهذا مذهب جليل الشأن ، ولكنه موضع الشكوك ،  
في نظر الفلاسفة المصريين ، شأنه كشأن الالهيات التى تحرر منها  
( سبينوزا ) . اليس اليقين الذى يفكر في استمداده من الضرورة  
المطلقة الملازمة للاشياء هو الذى يعد الحكيم السبينوزى بأصفى  
ما يبدو من تسامحه وانزاهه ؟

لكن هذه الضرورة كيف يمكن البرهنة عليها بدون برهان من  
الميتافيزيقا التحكيمية ؟ واية ميتافيزيقا تحكيمية تستطيع يوما ان  
تبرر قضاياها بطريقة لا تقبل النقض ؟



## اخلاق المنفعة :

لقد تأثر مفكرو القرن الثامن عشر خطى الفلاسفة القدماء ، ولا غرابة في ذلك اذا لاحظنا الحقائق التي شرحناها آنفا . فهم لم يحجموا عن بعض أفكار لا تثبت على النقد لتلك التي رآيناها هنا لسبينوزا . انهم لم يريدوا أن يجسئوا أنفسهم عناء التأملات التي لا تؤمن غوائلها ، كما فعل سبينوزا ، بل كانوا ياملون - في إنجلترا كما كانوا ياملون في فرنسا - الوصول الى الفاية بأيسر كلفة . انهم كانوا يدعوننا الى نسيان الميتافيزيقيا وهواجسها ، لكي نتجه الى شيء بسيط : الى المنفعة على شرط أن تفهم جيدا .

وقد ورد في كتاب « ديدرو » الذي رد به على كتاب « هلفسيوس » المسمى « الانسان » ا

« اننى مقتنع انه حتى في وسط مجتمع سيء النظام كهذا الذى أعيش فيه ، حيث الرذيلة الناجحة تلقى الإعجاب غالبا ، والفضيلة المخففة تقريبا على الدوام تثير الضحك ، اننى مقتنع كما قالت بأنه ليس لمة وسيلة للظفر بالسعادة أفضل من أن يكون الانسان خيرا ، ذاك في نظرى هو أهم ما يجب أن يكتب من المؤلفات وأحسنها قيمة » .

ويضيف ( ديدرو ) الى هذا انه كان يملك الوسائل اللازمة لعمل كتاب في هذا الموضوع . ومع ذلك لم يجسر على أن يخرج مثل هذا الكتاب الذى كان يحلم به الى هذا الحد . ذلك لأنه ، كما يقول ، كان يخشى أن يظهره ناقصا وان يفسد بذلك أعظم الحقائق واقدسها .

وهذا الكتاب الذى لم يستطع ( ديدرو ) اخراجه قد حاول اخراجه فلاسفة من الانجليز في القرن ١٨ م وطائفة من الاخلاقيين الانسيكلوبيديين .

## دولباخ وبعض المنصفين

ونجد كتاب ( دولباخ ) المسمى ( الأخلاق الصامة ) يلخص ويكمل احسن ما جاءوا به من حجج .

وهل ندهش لكتاب كهذا ، اذا ما تذكرنا المحاورات المألوفة حيث كان « ديلرو » و « دولباخ » يخوضان معا ويتناقشان في مواضع يبديان فيها الانسجام وروح التعاون الحقيقية ؟

كل انسان لا يرغب ، قط ، الا في سعادته الخاصة . وتلك الحقيقة قد اعلنتها جميع الفلاسفة القدماء ؛ وفلاسفة الالهيات في العصور الوسطى لم ينتقصوها : اليس رجاء السعادة في دار اخرى هو ما زينوه لعيون المؤمنين ؟ اليس هو دعائهم التي استندوا اليها لحمل اولئك المؤمنين على الفضيلة .

ان هذا لابعاد في البحث وراء شيء هو في قبضة اليد . ان التروى في السعادة الدنيوية واسسها لكاف عن سواها .

لكن ما هي هذه السعادة ؟

ان الابيقوريين كادوا يكونون قد فهموها :

ان الفرد ليملكها منذ اللحظة التي يتم له فيها اعظم قدر من اللذات ، واقل قدر من الآلام ، وان تحصيل الاولى وتجنب الاخرى ليهبنا الفن الذي نعيش به سعداء .

ان بعض الناس يعتقدون أن السعادة هي ان ندفع بشراة على كل لذة عارضة وانهم ليقدمون انفسهم شر خدعة .

قد توجد لذات عاجلة تنطوى على آلام آجلة ، وآلام عاجلة تنطوى على لذات آجلة .. يجب أن نتحاشى النوع الأول ونختار النوع الثانى ، يجب العمل من أجل المنفعة . لكن بعد أن ( نعرف جيدا ) هذه المنفعة .

من أجل ذلك ، نضع قاعدة : وهى أن نعى بالنظام فى حساب اللذات والآلام .

والنظام عند ( دولباخ ) ليس هو النظام عند ( مالبرانش ) . أنه لا شئ فيه من النفوذ العلوى ولا من الميتافيزيقا ، أنه بكل بساطة هو ( الطريقة التى بها يساهم كل جزء من كل ، فى تحصيل الفائدة التى ترسمها له طبيعته ) فمثلا نرى النظام يسود فى الجسم الحى حينما تؤدي جميع الأعضاء فيه وظيفتها باعتدال وانتظام . ويسود كذلك فى جسم اجتماعى حينما تؤدي جميع أجزائه المختلفة الأعمال الضرورية المتبادلة لخير المجموع ، وعندما تلك الأسس يظهر الخلل عند الفرد ، والخلل فى الجمعية . والخلل هنا معناه المرض . وتلك اعتبارات رئيسية فى نظر ( دولباخ ) .

وهاك السبب فى تخير اللذات والآلام : ان اللذة ليست لذة حقيقة الا اذا اتفقت مع النظام . أما اذا كان طلبها مفسدا لهذا النظام فانها تكون شرا . وبالتبادل يمكن ان ينقلب الألم خيرا . أنه يكون خيرا عندما يتمين تحمله اما لحفظ النظام او لاقامته من جديد .

واذن فقد كان سقراط على صواب ، كما يردد ذلك ( دولباخ ) :  
ان السعادة ليست تكثير اللذات ( بضرب من الإفراط الجنونى ) .  
أنها تكون فى الاعتدال . أنها لا تستدمى غير شئ واحد : نسبة عادلة بين الرغبات وبين الحالة التى يكون فيها ( الراغب ) . وقد كتب ( دولباخ ) : « وكلما كان للناس رغبات تعذر عليهم أن يصيروا

سعداء . ان الهناءة توجد في التناسب بين الرغبات والقدرة  
على اشباعها . والاساس الحقيقى للسعادة انما هو هذا :  
( لا رغبة الا في حدود القدرة ) .

ماذا نستخلص من ذلك ؟

( قبل كل شيء ) لا سعادة بدون هذا الاعتدال الذى مجده  
( سقراط ) مر قبل ثم الابيقوريون والرواقيون من بعده ، والذى  
اعتبره ( مونتيني ) فوق كل شيء والذى فيه تغنى ( لابروبير ) بغنية  
فريدة . الحكماء اذن ، هم الذين ينظمون رغبتهم .

وبعد ، فان ( دولباخ ) سيحددها بسهولة : لا سعادة ممكنة  
ما لم يساهم المرء في سعادة الاغيار : ان الجهول وعدم التبصر ، هما  
السببان الوحيدان اللذان يمنعان المرء من ادراك الرابطة بين سعادته  
وسعادة من يحيطون به . ان طرد هذا الجهول ، واكمال ما يجب  
ان يعمل او يترك لحفظ الفرد كيانه وعيشه سعيدا في الجماعة  
لهو الجهد الواجب على الاخلاقى . ولأجل براءة ذمته ، دعا ( دولباخ )  
قراءه الى ان يتأملوا في ثلاثة أنواع من الأدلة :

ان كلامنا يملك ضميرا اخلاقيا . وهذا الضمير ليس  
حاسة فطرية ولا طبيعة الهية ، ولا حسا اخلاقيا ممتنع التغير .  
انه ليس الا ثمرة تخلقها التربية ، ولكنه سريع النمو جدا عند كل  
فرد بسبب التأثيرات التى يطبعه المجتمع بها . واذن فهذا حق :  
ان الضمير يدفعنا الى احترام الآخرين ومعاونتهم . وهذا جد  
متحقق أيضا : اننا عندما نصمى هذه القرارات ، فاننا نحس منه  
بتأنيب جد اليم ، أما عندما نطيعها فاننا نشعر ان لنا عند انفسنا  
موقور النبطة .

ان الضمير الطيب هو مكافاة الفضيلة : انه يقوم على الثقة في  
ان اعمالنا يجب ان تمنحنا الاعجاب والاحترام ، والمحبة من الناس

الذين نعاشرهم . كيف ندهش ، اذن ، لهذا ؟ ان الضمير الطيب هو أحد العناصر الأساسية للسعادة . هل يعتبر غير مقنع ان يعيش المرء بريئا من اللوم ، وان يستطيع ، في كل لحظة ، ان يستعيد ذكرى الخير الذى أسداه الى اشباهه ، وأن لا يجد في سيرته الا جميع الطيبات التى له بها الحق في ان يجب بنفسه ؟ اما الضمير الخبيث فانه ، على الضد ، يفسد حتى اللحظات السعيدة . ( ان الشقى لا يستطيع ابدا ، ان يتمتع بسعادة صافية في الدنيا ) . ومن هنا تبدو النتيجة التى عبر عنها ( دالمبرت ) في عبارة بليغة ( ان المبدأ الاسمى للفضيلة هو اذا لم اكن مخدوعا ، الرغبة في ان يكون المرء راضيا عن نفسه : وهل تلك الرغبة الا نتيجة للانانية بمعناها الصحيح ؟ )

لو لم يكن شيء بعد هذا من الحجج لكان في هذا الكفاية . ان ( جان جاك روسو ) مع كونه انخدع في الاصل الحقيقي للضمير قد كان على حق في قوله : ( ان السعادة تفادى المرء بمجرد ان يرتكب الاثم ) .

ولكن هذه الحجة ليست الوحيدة . فان المرء لا يمكن ان يعيش الا في الجماعة وبها .

واولئك الذين تخيلوا حالة للطبيعة يوجد فيها الفرد مستقلا انما تصوروا حلما . ( انه ليس الا بطريق تجريدى ان يتصور ان الفرد يمكن ان يوجد في حالة عزلة تامة مجردا من كل علاقة تربطه ببنى نوعه . وهذا الذى يسمونه الحالة اللاتطبيعية لن يكون الا ضد الحالة الطبيعية ) . انه بالانعزال عند كل هيئة اجتماعية يكون مصير الفرد الانسانى ان يتلاشى في تعاسة . ايمكن ان يبقى قليلا ؟ ربما ، ولكنه لن ينسل . وبهذا ينتهى نوعه الى الانقراض .

انه ليس الا من الجماعة ان تستمد الانسانية حياتها .

ولكن الجماعة لن تكون ممكنة الا ببعض الشروط . وقد فهم  
( هوبز ) ذلك جيدا .

### نظرية العقد الاجتماعي

اذا كان لجماعة ان توجد ، فما ذاك الا بفضل عقد اجتماعي  
يقرر بين اعضائها . فاذا كان مصير ذلك العقد الاطراح والاهمال  
فان الجماعة تتمزق ويصير افرادها ثم أعقابهم الى الزوال . وما  
العقد الاجتماعي هذا ؟

انه عند ( دولباخ ) : ( مجموعة الشروط المنطوقة او الملحوظة  
التي بمراعاتها يتعهد كل فرد من اية جماعة للآخرين منها بأن يعمل  
على خيرا ، وأن يحترم ، من أجلهم ، واجبات العدالة ) . ذاك  
هو مجموع ( الواجبات الذي تفرضه الحياة الاجتماعية على من  
يعيشون معا لفائدتهم العامة ) ومن هنا ينشأ أصل الخير والشر ،  
والعدل والظلم وما يحددهما .

ان الالتزامات الاخلاقية ( ليست مؤسسة ، قط ، على عقود  
مبرمة بين الناس ، ولا على ارادات وهمية لكائن فوق الطبيعة .  
بل على العلاقات الخالدة التي لا تتغير والتي توجد بين أبناء  
النوع الانساني الذي يعيش في جماعة ، والتي سيبقى ما بقى  
الفرد والجماعة ) . انها ( الضرورة الدافعة لان يعمل المرء او  
يجتنب بعض الاعمال ، مراعاة للخير الذي يبحث عنه في الحياة  
الاجتماعية ) . ان أى فرد يكون قد فهم هذه الحقائق ووزنها  
سيفهم هذا بجلاء ا اذا كان يهتم تماما بمنفعته الشخصية فعليه ان  
يظهر بمظهر العدالة والخيرية . اما ان يضر بالآخرين ، فليس ذلك  
الا مخاطرة وطيشا وجنونا . لان عمل الفرد ضد الجماعة ، ليس ،  
في نظر المنطق الصحيح ، الا عملا ضد نفسه .

وهنا يتم ( دولباخ ) هذه الاعتبارات بحجة منحنطة وسوقية  
واجدر بمطابقته لاعتبارات ( هلفيئوس ) : ان هناك خيرات نتمسك

بها على الخصوص . كحب الآخرين ايانا ، واحترامهم وعطفهم ،  
والشهرة التى تنالنا منهم ، من كل ذلك نحن نجنى أشهر اللذات .  
واذن ، ما الذى يحصل لنا هذه اللذات ؟ وما الذى يسلبنا اياها ؟  
ان التجربة تجيب أن الفضيلة هى التى تحققها ، وان الرذيلة  
هى التى تقضى عليها .

ومن هنا نصل الى نتائج جديرة بالذكر : ( يجب أن لا نعتقد  
أن الفضيلة تضحية شاقة على حساب منافعنا ، فانه لا أحد  
يعرف جيدا كيف يجب نفسه الا ذاك الذى مارسها ) . ( انه ليس  
سوى رجل الخير ، ورجل العقل ، والرجل النافع للاغيار ،  
يستطيع أن يقول اننى احيا ) .

ان كتاب دولباخ ( الأخلاق العامة ) هو تقريبا أفضل المرافعات  
التي ابرزتها الفلسفة لصالح مذهب المنفعة الشخصية ، وماذا  
أضاف اليه ، فى الحقيقة ، أولئك الفلاسفة الانجليز الذين  
لا ينسئ مجهودهم كلما وضع نظام هذا المذهب موضع البحث ،  
( جرمى بنتام ) ، و ( جون استيورات مل ) ؟

**مذهب بنتام ومذهب مل :**

ان كتاب ( الديونتولوجيا ) لم يظهر الا بعد موت بنتام سنة  
١٨٢٤ م . وان بنتام ليبدو ، فيه ، متفقا تماما مع النفعيين الذين  
تقدموه على هاتين الحقيقتين :

١ - كل فرد لا يرغب الا فى سعادته الشخصية .

٢ - السعادة هى تحصيل اللذات ، وتجنب الآلام .

اما خطته الأخلاقية فهي ، بالتالى محددة بوضوح .

وانه لغير ذى جدوى ان تكلم بنى الانسان عن واجباتهم ، ان  
ذلك لمستهن ، تلك الواجبات التى لا يهتمون بها ، بل يتمتعون

عنها في اصرار . ان الواجب هو السير على غير هذا السبيل : يجب ان نرشدهم الى الطريقة التي ينالون بها تلك السعادة التي تحوى من السرور ما يعيلهم نحوها ، وما لا يملكون معه الا ان يعملوا بكل ما في طبيعتهم من قسوة . ومن هنا كان اسم الكتاب ( الديولوجيا ) : علم ما ينبغي عمله ليس لانه يجب ، بل لان الانسان انما هو انسان . ولانه من طبيعة الانسان ، بسبب انه انسان ، ان يطمح الى ما هو مجبور بطبيعته على ان يطمح اليه .

وان المسألة التي يعرضها ( بنتام ) لهى بعينها المسألة التي عرضها ( دولباخ ) . ما السبيل الى توفير اكبر نصيب ممكن من تجنب الآلام بقدر الامكان ؟ يتفق ( بنتام ) هنا مع ( دولباخ ) على مبدأ الحل . انه لخطا ان يهجم المرء على اللذات ، بدون تبصر ، وبدون تخير ، بل لى يسلك الانسان سلوكا حسنا ، يجب عليه ان يعد حسابا للذات والآلام ولقيمتها النسبية . يجب ان يكون قائد المرء في حياته ( حساب اللذات ) . ولنتبصر ، بهذا الاهتمام ، اللذات ، والآلام : انها تختلف بعضها عن بعض في عدة نواح . يوجد أولا من اللذات لذات اقوى اثرا من سواها . وطبيعى لما كانت هى الافضل فانها لاجدر بان تطلب ، كما ان الآلام الأشد جدية بان يبتعد عنها بعناية اكثر من سواها .

ويوجد أيضا ، لذات وآلام اطول اجلا ، واقرب حيوتا ، وأكد وقوعا من سواها . ومن الطبيعى ان تكون اللذات الافضل هى الأطول والأقرب ، والأكد . اما الآلام فتكون اقل رهبة اذا كان ذلك كله فيها على اقل درجة .

ولنتأمل ، الآن ، الأعمال التى تنتج لذائد ، والآما ، فى أبعد نتائجها . ان هناك بعض لذات غير صافية : تلك التى تثير ردحا من الزمن الآما اكثر او اقل حدة . وهناك بعض الام غنية بالفوائد : تلك التى تكون نتائجها البعيدة طيبة الثمرات . مثلا : السكر لذة غير صافية . العمل الم غنى بالفوائد .



واللاحظة نشعرنا بالمنصر الآخر في التقدير : الامتداد في الذات والالام . ان رقة الشعور تربطنا بامتالنا كما راي ذلك ( آ . سميت ) . اتنا نتالم لرؤية من يتالم . ونسر برؤية من يسر . واذن ، فان بعض أعمالنا تنمر لنا وحننا اللذة ، او الألم ، وبعضها فد يكون سببا في ايجاد تلك الحالات لنا ، او لجماعات سواتنا كبيرة كانت ام صغيرة . فكيف نهمل مثل تلك الظاهرة في حسابنا ؟ ان رقة الشعور تزيد في لذاتنا وفي الامنا .

ان حساب الذات يجب ان يدخل فيه كل هذه المسلمات . فاذا هو فعل ، فانه سيستخلص حقيقة اخلاقية يعتبرها ( بتنام ) فطعية : ( ان التبصر يؤدي الى الرعاية ) ، وبمبارات اخرى ، نقول ان الحساب الدقيق لمنفعة المسرء الخاصة ، يبرر في كل حال ، مسلك كل من يلتفت في عمله مبدئيا الى مراعاة السعانة العامة . لكي يعيش المرء سميذا فليس له الا وسيلة واحدة : ان يكمل المرء كل عمل منقوص ، وان يؤيد كل عمل خاص او عام بحيث تكون نتيجته وغايته تحقيق ( اعظم قدر من الذات لأكبر عدد من الناس ) .

## مذهب مل :

ولذا لم يصف ( جون ستوارت مل ) الى هذا ، في الحقيقة ، الاشياء واحدا . ان (بننام) قد اهل ، في حساب اللذات عنصرا أساسيا . ذلك انه نسي ان اللذات لا تختلف فقط في الكمية ، وانما تختلف أيضا في الكيفية . هذا معلوم ( فلان يكون المرء سقراط الساخط خير له من ان يكون خنزيرا راضيا ) . وذلك لانه كما توجد لذات رقيقة وسامية ، كذلك توجد لذات غليظة وسوقية . وقد يفضل بعض الناس لذة واحدة سامية على عدة لذات غليظة . ولتكمّل ما قاله ( بننام ) في هذا المقام .

لكن يقال : كيف يمكن تقدير هذا السمو النسبي في اللذات والالام ؟ وجيب ( ستوارت مل ) انه يوجد في العالم (ناس خبراء)، اولئك الذين اتبع لهم ان يفهموا بتجاربهم الشخصية ، وان يقارنوا لذات مختلفة . مثلا : نجد ناسا عاشوا في الضعف الخلقي لهذا العالم ، ثم انغمسوا أخيرا في طهر الفضيلة وصاروا قديسين . اولئك من الخبراء ، لأنهم بالقياس عرفوا الفرق بين اللذات الفاضلة واللذات المنحلة . ومنهم ( القديس اوغسطن ) و ( بسكال ) . واذن فعليّا ان نستشير هؤلاء الخبراء . انهم جميعا متفقو الرأي على انه يوجد بين لذاتنا لذة لا يتناهى سموها . تلك هي الرضا الأخلاقي كما يستشعره ضمير مطمئن . ومن بين الامنسا يوجد ألم على الخصوص شديد القسوة ، انه ألم تأنيب الضمير .

ان النتيجة لن تتأخر طويلا : كل انسان يريد أن يكون سعيدا . كل انسان عليه أن يستعد لكي يكون دائما بمنجاة من تأنيب ضميره وان يحتفظ بضمير مطمئن ، فاذا ما تحقق هذا الاحتياط فليس ثم

من سبب لحرمان المرء نفسه من أية لذة توجد ، ولا سبب يحول دون تحاشي أى ألم ممكن الاجتناب .

والسير على هذا النمط معناه حساب الحياة . ولقد كان القدماء على صواب : ان اول الفضائل هو الحذر المستنير بالذكاء . انه يقود المرء الى ارادة أن يكون عادلا وخيرا ، اعنى فاضلا بالمعنى المألوف للكلمة .

وانه لمؤكد ، أن هذه المؤلفات لها مذاقها الخاص . وبرودها الأخلاقي الانجليزي العظمى ، الأمر الذى ينقص كتاب ( دولباخ ) ( الأخلاق العالمية ) . لكن أمن هذا هو يختلف عنه بطريقة محسوسة .

كل هاتيك المذاهب التى تختلط فيها العقلية القديمة بالميلو الإنسانية العصرية تبدو ، على التحقيق ، ذات روعة . ولكنها ، مع ذلك قد أثارت عاصفة من الغضب . وفى الحقيقة اذا كانت هذه المذاهب غير قابلة للنقض كلية ، فان الأخلاق ستؤسس على أساس مستقل عن الدين . وفى هذا صلعة قاسية لأولئك الذين يدافعون عن هذه الناحية (١) ، لافتين الانظار الى أن الأخلاق بدون الدين ستكون ميتة .

ومن هنا نشبت حرب عوان ، فى الأخلاق الدينية الماثورة ، وفى مذاهب التوفيق الروحية ، ضد مذهب المنفعة . ومن هنا أيضا ثار رد منظم فى سموط من النقد ، بينها من ناحية قيمتها اختلاف ملحوظ .

وقبل كل شيء علينا أن نعرف كيف نفهم هذا : انه مهما يكن خصوم مذهب المنفعة الشخصية من قوة المعارضة ضد مبادئه ، فانه يحوى عناصر للحقيقة لاجدال فيها .

---

(١) تأسيس الأخلاق على الدين .

ولنتأمل ، في الحقيقة حال الأفراد المعتدلين المثقفين في العالم المتمددين . أولئك بطريق الوراثة ، وبطريق التربية ، قد تم لهم ضمير أخلاقي حساس . فإذا كنا لا نفكر إلا فيهم وحدهم فلا شيء يكون أتم ضبطاً من قواعد أولئك المنغمسين . وفي الحقيقة ، نجد الأفراد الذين تكون ضميرهم بالتربية الطبية يحسون ، تماماً ، بتأنيبات ملهبة عندما يعصونه . كما أنهم يشعرون ، جيداً ، بسرور سام وعميق ، عندما يحسون بتجردهم من الأدناس الأدبية والمادية . واذن بالنسبة لفرد كهذا ، كيف لا تكون الفضيلة حساباً طيباً ، والرذيلة والاثم حساباً مشؤماً ؟ انه اذا كان لا ينفذ الضروري لكي يقره ضميره ، فانه سيكون أولى الضحايا لسلوكه وأوفرها ألماً .

وان هذا ليس حقاً فقط بالنسبة لأولئك الذين تحكمهم ضمائرهم . انه كذلك ، عند أولئك الذين أوجدت المدنية والثقافة عندهم بعض استعدادات ظاهرة من رقة الشعور . ان هؤلاء يتألمون كثيراً اذا ما رأوا أو تذكروا آلام الأغيار الى حد انهم يتجنبون المساهمة فيها ، بل انهم يعلمون ما يمكنهم للتخفيف عنهم ، كما انهم يكونون جد سعداء لسعادة الآخرين ، حتى ليحترمونها حين توجد ، ويجهدون اذا لم توجد في ان يوجودها .

ان العناية بابرار مثل هاتين الحقيقتين لعمل جليل القيمة . وان خصوم مذهب المنفعة كثيراً ما ينسون هذا : ان مؤلفي هذه المذاهب ليشعرونا بانهم كانوا ذوي روح طيبة . ان خطاهم الأساسية ليس في انهم اعتبروا انهم سيكونون تعساء اذا لم يكونوا فضلاء ؛ انه انما كان في انهم اعتقدوا ان جميع العالم سيكونون تعساء مثلهم اذا لم يكونوا فضلاء مثلهم وعلى نفس طريقتهم .

اننا نلمس هنا نقطة الضعف .

ولنسلم مبدئياً ، ان الناس جميعاً ذوو ضمائر مهذبة الى حد

انهم جميعا يضعون في المكان الاول من اهتمامهم البعد عن تانيبات الضمير ، وأن يتمتعوا بالرضا الأخلاقي . فهل يمكن القول بأنهم جميعا سيتفقون في نعت سلوكهم ؟ لتذكر هنا الفصل الاول من مؤلفنا هذا . اذا كانت الضمائر الانسانية هي على التقريب متحدة على هذه القواعد الاساسية : ( الزم العدالة ) ، ( الزم الخيرية ) فهي لا تفسر هاتين العبارتين بتفسير واحد . وهل الرجل الذي يبيع تعدد الزوجات يمكن ان يحس بتانيب الضمير لارتكابه هذا التعدد ؟ أم هل امرأة من قبائل الهوتنتوت تحس خجلا مؤلما من أجل تجولها علانية كما ولدتها امها ؟ أم هل يستشعر متعصب لله ضيقا اذا ماسق او قتل نصرانيا ؟ فضلا عن ذلك ، فأى اضطراب يستشعره ضمير امرأة عربية تفاجأ متجردة من الحجاب الذي يجب عليها ان تتقي به جميع الأعين ! وأى بأس يستولى على نفس رجل بدائي حين يمس قدسية بعض المقدسات عنده فتتولاه بالتعذيب آلهة الجحيم !

لكي يحقق المرء سعادته الخاصة ، يجب عليه ان يسلك بحيث يجنب الآلام تانيب الضمير ، وان يحصل على سرور الرضا الأخلاقي . تلك قاعدة سامية . ولكنها لا تحقق التوافق بين الناس الا اذا كانت ضمائرهم في انسجام . وانا لنعلم ان ذلك غير متحقق . وبلاحظ ادهى من ذلك : كثير من الناس ، على التحقيق ، لهم ضمائر . ولكن هل للجميع مثل ذلك الضمير ؟ ان من يتأمل سلوك كثير من الأشخاص سيجد نفسه مضطرا الى التساؤل في ذلك . هل دقة الحس بالرضا الأخلاقي وتوقع لوم الضمير امر شائع الى حد ادعاءات المختصرات الاخلاقية ؟ ان بعض العيارين والسفاحين قد يحققون لانفسهم نصرا بأن يلعنوا بعض الناس لكي يجربوا نصلا جديدا وقع في ايديهم ، او بأن يلقوا الى الماء ، لكي يربحوا رهانهم ، اول امرأة يصادفونها فوق قنطرة .

وبصرف النظر عن التفكير في هذه الاحوال الشاذة ، اليس خوف

رجال الشرطة ، وخوف الراى العام ، وخوف العقوبة الالهية ، هو الذى ، عند كثيرين من الناس ، يقوم مقام الفضيلة ؟  
ثم الامتناع عن عمل او تكليف النفس به لنوال الرضا الاخلاقى  
او الفرار من وخذ الضمير اهو ، بالنسبة للرجل السوى ؛ قاعدة  
ام شذوذ ؟

وما هو حق عن الضمير هو ، أكثر من ذلك ، حق عن العاطفة  
الرفيعة ( المشاركة الوجدانية ) . ان بعض الناس يسرون بسرور  
الناس ويتألمون لآلامهم . لكن هل ذلك ظاهرة كثيرة الشيوع ؟ كم  
فى الناس من يسر فى اعماق نفسه بالآلم الآخرين ، وكم منهم  
لن يجدوا فى تلك الآلام الا فرصة لاشباع فضولهم ! وكم فيهم من  
يكون موقفهم فى ذلك على أدق تحليل ، موقف من يستوى عنده  
الأمران تماما ! (١)

يجب ان لا نسير وراء الأوهام ! ان من يعمل حساب سعاداته  
على الطريقة المنفعية ، فانه لن يجدها تتحقق فى الفضيلة الا اذا تم  
له ضمير ادبى كامل واستمدادات قوية من رقة العاطفة ( المشاركة  
الوجدانية ) وبالاختصار : روح اجتماعية قوية صقلت بموامل  
الوراثة والتربية .

ولسنا نرى شيئا جديدا فى تلك التحديدات ، التى حاول ادخالها  
فى حساب المنفعة ( بنتام ) و ( ستيوارت مل ) اللذان عملا على  
اصلاح امره .

ان ( ستيوارت مل ) ينصحنا بان نرجع الى مشورة الخبراء  
والى القدوة بهم . يا اسفا ! وهل اولئك الخبراء متفقون ، اذن ،  
فيما يبينهم على القيمة النوعية للذات والآلام ؟ لنفرض ان رجلا ذا  
تربية عالية حل بباريس ، ولتقده الى متحف ( اللوفر ) ثم الى ملهى  
شعبى لكى يحتسى كأسا ( من رحيق مفلل ) . انه لن يتردد ، بعد

(١) أى لا فرق عندهم بين آلام الناس وسرورهم .

في أن يعتبر الجمال الفنى الذى رآه فى المتحف لذة أسمى وأرجح  
وأن اللذة التى اجتناها فى الملهى ليست إلا لذة سوقية الى حد  
كبير . ولنفرض ، الآن ، أن زنجيا قد احضر من الكونغو ، ولنقده  
بدوره ، أولا ، الى متحف ( اللوفر ) ثم الى الملهى ، فهل نظن أن  
تقديره لقيمة اللذات التى شعر بها سيكون هو بعينه تقدير  
الاول ؟ وانه ، مع ذلك ، قد صار من الخبراء . ألم يوضع بين امرين  
مرغوبين لكى يستشعر درجتين مختلفتين من اللذائد له القدرة على  
المفاضلة بينهما ؟ وأنا لنخشى أن يكون ( سيوارت مل ) قد أظهر  
نفسه ، بسذاجة ، فى مظهر المتفائل . كل امرئ ، حسبما يقول  
المثل ، يأخذ لذاته حيث يجدها . وكل امرئ ، فضلا عن ذلك ،  
انما يقيس قيمتها بمقياس التهذيب الذى أتيح له . كيف يمكن  
لتجربة فرد أن تحصل لنا حسابا يقاس به سلوك سواء ؟ أم كيف  
نجعل جلغا من الأجلاف يستشعر من نشوة الفن ما يستشعره أحد  
هواة الفن أمام ( الجيوكونده ) ؟ وكيف يمكن اشعار امرئ ذى ضمير  
بدائى ما يستشعره المتعدين من لذات اخلاقية يجدها فى الفخر  
بتضحيته ، ويعبوديته من أجل وطنه ومواطنيه ؟

أما عن قواعد حساب اللذات التى وصفها ( بنتام ) فهل نراها  
محققة تماما ، وفى كل الظروف ، للمطلب الرئيسى من المذهب  
البنتامى ؟ ( التبصر يقود الى الرعاية (١) . هالك هو مايجب أن يبرهن  
عليه . ومن المعلوم أن الذين هم فى حاجة الى الاقتناع ليسوا هم  
الذين يملكون ضميرا مهذبيا ورقة عاطفة ( مشاركة وجدانية ) . ان  
اولئك مقتنعون من قبل . أما الذين هم فى حاجة الى ذلك فانما هم  
اصحاب الضمائر المنحطة ، والذين ليسوا منها على شيء أصلا .  
واذن فهل الموضوع يبدو دائما سهلا ؟

لنتذكر ، فى هذه الفرصة مثلا أخلاقيا قديما هو وإن كان باليا  
ومرددا فانه مع ذلك لا يزال محتفظا برويقه :

(١) أى مراعاة العدالة فى السلوك .

لنفرض أن في الصين جابيا واسع الغنى . ولنفرض أنه شرس ومبغوض من جميع الناس . وأيضا فلنصفه بجميع النقائص مطاوعة للمشهور عنه ، وبجميع ما هو في طبعه من أبغض صفات القسوة . ولنفرض في أوربا صملوكا (١) ، وحيدا في حجرته ، ولنفرض أنه مشرف على الموت جوعا ، وأنه مريض مثقل بالديون ، ذو زوج وأطفال يصطرخون من قسوة البؤس . ثم لنفرض أن تحت يد هذا البائس ذرا كهربائيا ، وأنه يعرف أنه بالضغط على هذا الزر الكهربائي سيصق هذا الجابي البغيض الى كل العالم ، ويعرف أيضا أنه لن يعلم بعمله لا الشرطة ولا أى كائن من يكون وأنه سيرث عنه فورا بلا منازعة ولا خصومة قضائية ، ثروة هائلة . ماذا يجب عليه أن يعمل ؟ أيضا على الزر الكهربائي ؟ أم سيكون له من الشجاعة ما يجعله يمسك من عمله ؟

لنستشر ، هنا ، الأخلاق الماثورة . أنها ستجيب بلا تردد .

ستحكم بأن قتل هذا الجابي يكون خويا كبيرا . أن الشراح وحدهم هم الذين يختلفون تبعا لما يختارون من المذاهب . أن المثل للأخلاق الدينية يذكر هنا إرادة الله وخشيته . أن الله يأمر باحترام حياة كل بنى الإنسان . أنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . أنه يجازى على الجناية دون رحمة . كما أن المثل لخلقية الواجب المجرى ليس هو بأقل إيمانا . أن العقل يملأ علينا أن نحترم اشخاص الآخرين . أنه يتطلب منا الامتناع عن كل قتل ، وخصوصا القتل المقترون بالأسباب الأوفر بجشعا والأظهر سفالة . أن ( دولباخ ) و ( ستيوارت مل ) لهما هنا رأيهما : ( أنك إذا استسلمت لقصدك الحاضر فانك ستحكم على نفسك أبد الحياة بأشد تأنيبات ضميرك احراقا ، أنك ستحمل الى كل مكان وشم عارك . حتى ولو كان الغير يجهل ما كان ، فانك أنت تعرفه . أما إذا كنت قد ثبت في وجه

(١) الصلوة القبر .



قصده فانك على الضد ، ستشعر بسرور اخلاقي لا يقدر . انك ستحفظ في نفسك بانفعالات تشع بلاضواء لانك حققت عملا جميلا .

لكن لنفرض ان صعلوكنا هذا كان من اولئك الذين كانت تربيتهم الاخلاقية فوضوية . فهو لا ضمير له ، او ضميره كثيف صفيق وبدائي . هو من الطراز الخشن المتعود على الفظاظه . لنفرضه الان كان مسلحا بقائمة حساب اللذات التي ارتاها ( بنتام ) . ولنفرض انه ، قبل ان يضغط الزر الكهربائي ، او قبل ان يرجع عن قصده ، كان قد رتب ميزان ارباحه وخسائره . فهل كان سيجد في عملية كهذه ما يثبت ميله الى العدالة والمراعاة لكي لا يحجم عن قصده ؟ انه يقتل الجاني . وهكذا يتحصل مورد من اللذات القريبة ، المؤكدة الطويلة ، العميقة الاثر . ولن يكون العمل الذي ارتكب ممبوعا من اللذات التالية للعمل فقط ، بل انه لخصب من اللذات المستقبلية الدائمة بدوام الحياة . ان هذه اللذات لن تكون متعة له وحده ، بل لزوجته ، واطفاله ، والبائسين الذين ربما يساعدهم . بل حتى اولئك التمساء الذين يكونون قد تخلصوا من الجاني الذي يظلمهم سيكون لهم نصيبهم من هذه اللذات . ان الحاصل الحسابي هنا يجد جسيم ! ثم ماذا يخشى في هذه الناحية ؟

اهو تأنيب الضمير ! لكن اى تأنيب يكون مع انه لم يقتل الارجلا شريرا ؟ ولنفرض ان شخصيتنا هذه تمتنع عن قتل الجاني . انه ربما يستخلص من الامتناع لذة وقتية من الرضا الاخلاقي او من كبريائه . ولكن كم من حشرات ، بعد ذلك ، على اللذائد التي ضاعت بسبب غفلته ، ولمنظر يؤسه ويؤس عياله ! واى انفعال مفض يساوره اسفا منه على انه كان قد اصبح في يده حظه وحظ ذويه فلم يكن له من الحماسة ما يفيد به من تلك الفرصة الفريدة في بابها .

حقا انه ، بالنسبة لبنتامي ، يمكن ان يوجد سبب للتردد في ارتكاب هذا الجرم . فاذا فرضنا ان صعلوكنا الذي مثلنا به كان

بتناميا فإين كان يجد السبب الذى يدعو الى التردد فى قصده ؟  
أكان سبرى ، بوضوح ، أنه فقط فى الظهور بمظهر العدالة والمراعاة  
نحو الجابى يكون قد فهم المنفعة بالطريقة العقلية الوحيدة ؟  
لكن ربما قيل ان الامور لا تجرى فقط بهذا الجرى . اذ ان  
المجرم لن يكون واثقا بسرية جريمته ، ولا بقراره من العقوبة . لارب  
فى ذلك .

ولكن هل نمجز ان نأتى بأمثلة من نوع آخر هى على الخصوص  
اشد زعزعة للضمير ، لانها من وقائع الاسس وربما من وقائع الغد ؟  
تلك حرب أو تلك ثورة مثلا ؟ الى اى ناحية يلتجئ المرء ؟ اينتم  
واجبه كجندى ، بأن لا يتردد فى تضحية حياته لخير الجماعة ؟ ابؤدى  
واجبه ، كمواطن ، بأن لا يتردد فى ان يختار الكفاح فى سبيل ما هو  
عدل ، مخاطرا بأن يفقد كل شيء : ماله وحرته ، وحياته ؟ أميجب  
على الضد من ذلك ، فى زمن الحرب ، ان يفكر فقط فى الاختفاء ؟  
أيجب فى زمن الثورة ، ان يتوارى وراء سياج حقير من النفاق حتى  
تنتهى العاصفة ؟ ما الذى تحكم به ، على هذا ، اخلاق المنفعة  
الذاتية ؟

من المؤكد انه اذا ما نظرنا الى اولئك الذين لهم ( قلوب شريفة )  
فان لهذه الاخلاق ما تقوله . انها ستجعلهم يفهمون : أن الاختفاء  
وانتفاق ربما كان فيهما ظفرهم بالحياة ، ولكنهم سيفقدون فى نظر  
انفسهم ( تلك الكرامة ) التى من أجلها ضحى (سيراو دى برجرالك)  
بنفسه . انهم سيحكمون على انفسهم باشمئزاز اليم من انفسهم .  
انهم لن يستطيعوا قط ، ان يحيا . انه بالنسبة لأشخاص من هذا  
القبيل ، أشخاص منحتهم الوراثة والتربية الضمائر الحية ، (لإسعادة  
مع الائم ) على الرغم ما اداء ( باربى دوريقلى ) . ان مثلهم هو  
تماما المثل الذى اورده ( رينان ) : ( الموت ولا العار ) .

لكن هل لكل الناس قلوب شريفة ؟ أم هل بلغت درجة الحساسية عند الناس جميعا حد النال عند عمل الشر ؟ هل كل الذين تغفوا زمن الحرب أحسوا بتأنيب الضمير ؟ أكل الجبناء خزايا لأنهم جناء ؟ ان التجربة لا تدز ، في تمام وضوح ، الا على العكس . انهم ليسوا قليلين أولئك الذين تمتعوا بحياة اطول بعد الحرب أو بعد الثورة ، لأنهم عرفوا كيف يتوافقون مع مقتضيات الاحوال بأن يعيشوا مطمورين صامتين . ومن بين الذين اختاروا تلك الخطة كم هم أولئك الذين يلومون أنفسهم لوما عنيفا ؟ ومن منا لم يعرف من بينهم أولئك الذين يفخرون بمعلم هذا كما لو كان مفخرة ملحوظة ؟ وانه لحق الى حد كبير انه ، في مسائل الاخلاق والشرف ، يوجد العمى كما يوجد اولو الابصار . فهل يستوى الاعى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور ؟

انه لوكد ، ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهباً زائفا بكل ما فيه ، وان خصومه قد أفرطوا في رميه بتلك التهمة . انه يقود ، راسا ، الى الفضيلة كل من يملك ضميرا مذهبيا حريا بأن يؤنب وان يشيب بالرضا الاخلاقي ، وكل من يملك استعدادات من العاطفة الرقيقة ، وميولا من الرحمة . انه يقود اليها ، بأسهل من ذلك ، من يكون قد فهم الطبيعة الحققة للسعادة ، والتناسب العادل بين اللذات وظروفها ، والقناعة والاعتدال .

لكن هل مثل حجج ( دولباخ ) و ( بنتام ) و ( ستيوارت مل ) يمكن ان تقنع داعرا مغمم الحلق بالخمير ، مفسودا بالبطالة ، سافلا منذ الفغولة ، بأن منفعتة الحققة هي في أن يسير على عكس ما كان قد تعود ، وانه يجب عليه ، من أجل لذات الفضيلة التي يجهلها ، أن يزهد في تلك اللذات الفظة السهلة التي يعرفها ؟ ان متمدنا في حالته الطبيعية يجد نفسه جد تعيس اذا ما اقتتل احدا ، أو سرق أو ارتكب بعض الأخطاء . لكن هل يكون كذلك تعيسا اذا ما خان

زوجته ، او تغفل المكاسين في تهريب بعض السلع ، او كذب للمجاملة؟ وكيف ندهش ، حينئذ ، اذا كان بعض افراد ، هم انزل من الحالة الطبيعية ، لا يلومون انفسهم كلية على تلك الغفلة التي نرى من في حالته الطبيعية يلوم نفسه عليها ؟ انهم لا يلومون انفسهم عليها، كما ان الرجل المحتفظ بتوازنه الطبيعي اذا ما كان في سن الستين هو لا يلوم كذلك نفسه على هفوات الشبيبة .

وبالاختصار نقول ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهبا عديم القيمة . انه فقط جد متفائل ، وليس في تفاصيله قواعد للسلوك موثوق بها الى حد الكفاية . ان اطمئنان الضمير ، بالنسبة الى النفوس المهذبة تهديبا عاليا ، هو المطلب الاول . لكن هل كل النفوس عالية التهذيب ؟

## مذاهب الواجب الخالص

ان الاسباب التى اوردناها آنفا ليست هى الاسباب الوحيدة التى اثارت عند خصوم مذاهب المنفعة ارتيابا عميقا حول مبادئها . ان هنا سببا آخر على جانب عظيم من الاعتبار . انه فى الحقيقة قد احدث رد فعل ينم عن اشمئزاز ، عند بعض العقليات ، ليس فقط ضد مذاهب المنفعة المائلة ، بل ضد جميع مذاهب الحكمة الارضية ، وجميع المذاهب التى تستمد من الالهيات .

نحن نرى مثلا ، منقادا يلقي بنفسه فى الماء . اننا نمتدح تضحيته . ولكن هانحن اولاء نكشف امرا كنا عن مثله غافلين ، هانحن اولاء نجد ان كل منقاد له دافع يفييه . اذا كان منقادنا هذا قدلقى بنفسه فى الماء ، فان ذلك لانه يامل فى نوال المكافاة الموعودة ، وليس للواجب ولا للرحمة بالضحية . ولن ننقطع حقا من اجل هذا ، عن ان نقدر القيمة العادلة لعملية التخليص فى ذاتها . ولكن شعورا بفرض نفسه علينا : ان هذا المنقاد لا يصل من القدر الى ما يظهر لنا انه يساويه . انه لم يخاطر بحياته الا من اجل ( منفعة مادية ) .

انه لم يصنع غير ( صنيع التاجر ) الذى مرن على التسليم والتسلم . انه لا اثر فى عمله ، لا للخلقية ولا للفضيلة .

ان هذه الملاحظة لبينة . وكان ينبغي ان يكون فيها الكفاية ، فى نظر بعض الاخلاقيين ، لصرف انظار فلاسفة الاخلاق الماثورة عن عرض الاخلاق على بساط البحث .

ان جميع اولئك الذين ابتدعوا مذاهب من تعاليم الحكمة الارضية ، وفى الرميل الاول من بينهم اصحاب الاخلاق المنفعية ، قد ارتكبوا

جميعا نفس الخطأ . انهم طالما دعوا الناس الى السلوك على اساس :  
( انتهج هذا السبيل لكي تحصل على السعادة ، واذا انت لم تنتهج  
ذلك السبيل الذى رسمناه لك فلن تصل الى شيء منها ) . اليس  
هذا دعوة الى الاخلاقية فى نظير اجرة تقدم ؟

وحتى اولئك الذين اسسوا الاخلاق على اعتبارات دينية لم  
يفضلوا الآخرين بأن يعملوا لتجنب هذا الخطأ . انهم هم كذلك  
ينتھون ، دائما ، الى ان يقولوا لكل انسان : ( كن فاضلا ، لانك اذا  
كنته فسوف تنال مكافأتك من يد الله . وان لم تكنه فسوف تنزل  
بك عقوبته الصارمة ) . اليس ذلك تحريضا له ، ايضا ، على ان يكون  
مثل متقدنا هذا : يسلك السلوك الفاضل فى نظير ثمن يقبض .

يالها من طريقة عجيبة ، حقا ، ان يلقى الى الاخلاق بدفع  
الناس الى اتيان اعمال عادلة وطيبة بناء على اسباب ودوافع نتيجتها  
الصريحة هى ، بالضبط ، تصغير قيمتنا الاخلاقية ، او اسقاطها !  
وكيف ندهش ، بعد هذا المشهد العجيب ، اذا ما رأينا ارواحا  
ثائرة ؟ وكيف ندهش اذا ما رأيناها تنقب عن مذاهب أخرى ذات  
طابع جديد ؟

ان هذا الاهتمام قد بدأ واضحا كل الوضوح ، عند (كانت)  
واتباعه .

لكن والحق يقال ، يجب التنبيه على ان ( جان جاك روسو )  
من قبل ( كانت ) ، قد ابرز فى الاخلاق آراء تعتبر هامة ، وغريبة  
على العصر الذى كان يعيش فيه .

وانه فى العصر الذى كان يبدو فيه أن فلسفة ( لوك ) قد ربحت  
القضية ، حيث كان أكثر الفلاسفة يرفضون ان يسندوا الى الفرد  
أي استعداد فطري ، قد نادى ( جان جاك روسو ) بأن الفرد يملك

ضمير اخلاقيا يحمله منذ ولادته . وان افراد الحيوان تملك غريزة فطرية توجهها وتقودها . وانه لا احد قد كان علم كلب ( روسو ) ان يطارد الخلد ويقتله بينما هو لا يأكله . ان الناس ، من الناحية الخلقية ، مزودون بتلك الغريزة الفطرية ، كما هو الشأن في الحيوان ، ان لهم حاسة تدرك الخير والشر تظهر عند اول فرصة : ذاك هو الضمير الاخلاقي ، ( الغريزة الالهية ) والدليل الثقة الذي لا يخطيء . ولكي يسلك المرء سلوكا خيرا بكفيه ان يستنصحه . انه يوحى اليها الواجب دون تشريع آخر . وفي الاخلاق كانت القاعدة الماثورة هي الامثل . اما اذا اريد جعل الاخلاق علما فما ثم سوى شيئين : ان نشرح وصايا الغريزة الاخلاقية التي تتحرك فيها بعبارات تتكون منها قواعد ، ثم نستخلص منها بمنطق استنتاجي نتائج لجميع الاحوال . وانه لا حاجة الى العلم والفلسفة لكي يكون المرء حكيما وفاضلا . ان الالهام والادراك الطيب لكفاية ، ان الاول يقدم المبادئ والاخر يستخلص النتائج .

فقط نجد ( روسو ) لم يتحرر تماما من الاعتبارات المتعلقة بالمنفعة . لكي تكون سعيدا ، فانه لا يكفي ان تطيع وحى الضمير في جميع الاحوال . ان هذا موضوع قد اخطأ فيه المنفعيون او وقعوا في المبالغة . لكن على الأقل هم أدركوا الحقيقة في نقطة رئيسية : كل امرئ يهمل نصائح ضميره يحكم على نفسه بالتعاسة ولن يتيسر له لا الصفاء ، ولا الراحة ، ولا الرضا الاخلاقي . ان جميع المسرات سموت في قلبه ، كما تصير أطايب الاطعمة ممجوجة ( في نظر من يجد المرارة في فمه ) .

واذن ، فالانسان الفاضل لن يسلك دائما بحسب منفعته المادية بل ان مايعمله يكون دائما في وفاق مع منفعته الاخلاقية . ان السلوك السيء معناه ان يحكم المرء على نفسه باليأس الصادر من احتقاره لنفسه . اما السلوك الخير فمعناه ان يحقق المرء لنفسه ، حتى حال

بؤسه ، سرورالا يوصف مصدره اعتزازه بنفسه . واذن ، فالرذيلة  
بأدق تحليل ، ليست الا حسابا رديثا ، والفضيلة ليست الا حسابا  
طيبا . واذن ، لس كل مبادئ مذهب المنفعة يعد باطلا .

انه في هذه المسألة يخالف ( كانت ) ( جان جاك روسو ) . ان  
( روسو ) قد أدرك أحد عناصر الحقيقة الاخلاقية . ولكن هناك  
عنصرا آخر لم يفعل له . ان ( كانت ) هو الذي يسد ذلك الفراغ  
او هو يعتقد انه سيسده بتزعمته البروتستانتية البروسية التقية .



## منهـب ( كانت )

قبل كل شىء نرى أن موقف ( كانت ) من المسألة الأخلاقية موقف صريح جدا .

أن كتابه ( نقد العقل النظرى الخالص ) يؤدى ، كما رأينا ، الى نتيجة رئيسية : أن أية ميتافيزيقا لا يمكن أن توضع فى وضع علمى قط . أن أية منها لن تستطيع ، أبدا ، أن تظهر قضايها الجدلية كمبادئ مسلمة ، ولا أن تبررها ( كقاعدة تجريبية ) . وأن الفلاسفة الذين يدعون بناء تعاليمهم الأخلاقية على الميتافيزيقا ، الهية كانت أم الحادية ، قد حكموا على أنفسهم بالفشل .

ومن ناحية أخرى ، نجد ( كانت ) بسبب طبيعته الخاصة ، وبسبب التربية التى نشأ عليها ، قد رفض أن يؤسس الأخلاق على اعتبارات منفعية . السنا ؛ اذ ندعو المرء الى الفضيلة عن طريق حساب المنافع ، كما أوضحنا ، إنما نعرضه على أن يمارسها بناء على نواعت ليس لها من نتيجة مباشرة إلا ما يحق الفضيلة ؟ ولهذا يبدو أن الفرض الذى يريده المنفعيون إنما هو مستحيل .

أن الأخلاق يجب أن تكون علما . والعلم لا يكون علما إلا بقوانين عامة . بينما اللذة والالم يتعلقان بالاحساس . والاحساس هو على العموم شخصى . فمن ذا الذى يستطيع ، اذن ، أن يقول : أن العمل الفلانى يقود حتما الى السعادة كل من سيلزم نفسه بالقيام به ؟ ومع ذلك فهذا هو صنيع المنفعيين . كانوا يجسرون عليه لو كانوا قد فكروا جيدا ؟

أن المسألة التى يتعين على ( كانت ) أن يبحثها ، هى ، اذن ، إيجاد محددة . واليك بيانها : أن الفرض هو أن يضع للأخلاق أساسا

هو في نفس الحين عقلى ومجرد من كل اعتبار منفعى . ولقد اعتقد (كانت) ان الامر في حيز الامكان ، وانه ، من اجل ذلك ، قد ادخل على الفلسفة تصورا يعتقدوه انه اخترعه ، ذاك هو ( العقل العملى) . انه سيكون في غير حدود المنطق ان يعصى المرء ذلك العقل ، كما قال ذلك أحد شراح ( كانت ) ، واذا ما أمكن ان نقرر هذين المبدأين فلن يكون أمامنا ، بعد ، صعوبة :

١ - ان هذا العقل ، بطبيعته ، وبسبب انه هو هو ، له أوامر عملية .

٢ - ان أوامره هذه تتلخص في بعض قواعد واضحة .

وفي هذا المنحى يتركز مجهود ( كانت ) .

انه يبدأ بتقرير ظاهرة من الظواهر النفسية . ان كل العالم يتفق على هذه الحقيقة الأساسية : ان الشيء الوحيد الذى يجب ان يكون خيرا تماما انما هو ( الإرادة الخيرة ) . وما تلك الإرادة الخيرة التى تجذب نحوها جميع مظاهر التقدير ؟ ان الدليل على ان ارادة ما هي ارادة خيرة ، ليس هو النجاح في عمل من الاعمال . ان خير ارادة في هذا العالم ربما كان نصيب صاحبها ان لا يوفق فيما اراده ، فلا ينجو غريق اراد ان ينحيه ، ولا يتصالح قوم اراد ان يصلح ذات بينهم . ان الذى يحدد معنى الإرادة الخيرة انما هو شيء آخر . انها العزم على ان يحيط علما في جميع الاحوال بما يجب عليه ان يعمل . انها ارادة تنفيذه ( باستخدام جميع الوسائل التى يملكها ) . تلك أولى الخطوات في التحليل الاساسى . انها ستقودنا الى هذه النتيجة : ان مبدأ الإرادة الخيرة لا معنى له الا بالقياس الى ما ( يجب علينا فعله ) ان ذلك المبدأ ، حينئذ ، ملازم لمبدأ الواجب ومتساند معه .

لكن حينئذ ما تلك العناصر التى يحويها مبدأ الواجب هذا ؟ لنحلل ذلك المبدأ . ونحن واعدون فيه عنصرين .

ان الواجب هو مبدئيا ( امر صريح ) . والامر احدى صيغ الفعل الزمانية . وتلك الصيغة يستعملها من يأمرنا بان نعمل شيئا . فقط ، هذه الصيغة لا تستعمل دائما بطريقة واحدة :

في اكثر الاحيان يكون الامر شرطيا او احتماليا ( غير جازم ) انه لا يلزنا بعمل شيء الا اذا كنا نريد من ورائه غاية . مثلا : ( اذا كنت تريد ان تعرف القواعد الرياضية فادرس الجبر ) .

اما في احوال اخرى ، فانه يأمر بدون شرط . انه يدل اذن على امر مطلق ( لا تقتل ، لا تسرق ، لا تكذب ) .

ان خاصية الواجب ، بالضبط ، هي ان يتجلى في صورة أوامر من النوع الثانى . انه الزام ، انه طلب ، انه : ( يجب عليك ) .

لكن ذلك ليس كل شيء ؛ انه في الحين الذى نستشعر فيه واجبا نجد انفسنا مأخوذة بشعور آخر واضح كل الوضوح ، ان الواجب الذى نشعر به ليس فرضا علينا وحدنا ؛ انه فرض على كل كائن عاقل يوجد في ظروف كالتى توجد فيها . انه سيفرض ، من بعد على كل انسان سيكون له حال مطابقة لحالنا . وما معنى ذلك؟ معناه ان اى واجب لا يتمثل في نفوسنا الا اذا كانت له قيمته العالمية، قيمته في نظر كل كائن بعقل ، سواء اكان ذلك في الحاضر ، ام في الماضي ، ام في المستقبل .

والآن ما الملكة التى تختص بما هو عالمي ؟ اليسى هى نفس ما نسميه العقل ؟ وما دمنا نحس في داخلنا أوامر تتمثل لنا في شكل التزامات عالمية فلننظر ، اذن ، اليها كنتيجة تصدر عن العقل ، او أنها مظهر له . ولذا يستنتج ( كانت ) ان العقل له خاصية ( العمل من تلقاء نفسه ) . وعنه ينشأ ذلك الالتزام الذى ينطوى في معناه السامى ذلك المبدأ : اعمل دائما بحيث يمكن ان يكون وحى ارادتك قانونا عاما . يعنى : اعمل بحيث يمكن ان يسير جميع الناس

حسب ذلك الوحي الذى هو من تشريعها الخاص دون أن ينشأ عن ذلك أية استحالة منطقية . ذلك هو القانون الأساسى الذى يوحى العقل ( العلمى الخالص ) . انه ( مقرر داخل نفوسنا من تلقاء نفسه ) . انه ( من قبيل المسلمات الرياضية ، غير قابل للبرهنة . ولكنه مع ذلك واضح ومقتنع ) . انه يخاطبنا بمثل (صلصلة الجرس) . ولو أننا طلبنا الى هذا العقل لماذا كان هكذا ( يعمل من تلقاء نفسه ) ، فانه سيجيبنا بلا تردد : ( تلك هى ارادتى ) ( وذلك هو أمرى ) .

هكذا المبدأ ، وتلك هى النتائج :

النتيجة الأولى تتعلق بالتمييز بين ماسماه ( كانت ) المشروعية من جهة والأخلاقية من جهة أخرى . لنفرض أن انسانا أراد أن يسرق . انه ، اذا ما استسلم لشهوته ، يكون عمله بعيدا عن المشروعية وعن الأخلاقية معا . ولنفرض الآن انه امتنع عن السرقة . انه ، بذلك ، يكون قد حقق المشروعية ، لأنه سلك مسلكا مطابقا للقانون . لكن هل هو ، لهذا السبب ، يعتبر متصفا بالأخلاقية ؟ علينا هنا أن نمحص الأسباب التى من أجلها يمكن أن يمتنع انسان عن السرقة أنها بالطبع ليست من نوع واحد . انه قد يمتنع عن السرقة خوف سطوة الحرس الأرضى ، او خوفا من الله الحارس السماوى ، او خشية أن يفقد اعتباره عند أولئك الذين يعيش معهم فى بيئة واحدة ، أو لأنه استحضر قبل العمل ، فى خياله ، ماسيكون من ألم ينزل بضحيته التى يستثمر نحوها شيئا من الرحمة ، أو لأنه يخشى تأنيب الضمير ، وأخيرا ، قد يكون المانع أن يقول لنفسه : « ان واجبى هو الا اسرق » يجب أن احترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ولان العقل العلمى هو الذى امرنى بطاعته ( . . . . هنا يقول ( كانت ) أن من يمتنع عن السرقة لواحد من الأسباب الخمسة الأولى هو ، فى الحقيقة ، داخل القاعدة من حيث انه مطيع للقانون . ولكن عمله ، مع ذلك ، يبقى عاريا عن صفته الأخلاقية ان لم يكن له من دافع ، فى سلوكه هذا ،

سوى الحساب الشخصى ، ومراعاة المنفعة ، وارضاء الانانية .  
أما الذى يعد مسلكه على سنا الأخلاق فهو الذى امتنع عن السرقة  
احتراما للواجب ، اعنى خضوعا للعقل . انه لقرر ان لا فضيلة بغير  
مجاهدة النفس ، ومن غير ان ( تتغلب الإرادة على الطبيعة ) كما انه  
لاسمو بدون هذا التادب النفسى الذى به يباح للمرء ان يثبت على  
امر بينما رغبته تدفعه الى سواه . انه بهذا الاعتبار يبدو ذا أهلية  
وجديرا بالمدح ، وذا سمو أخلاقى . ومن هنا تأتى هذه العبارة  
المشهورة : « انه لا يكفى ان يعمل المرء واجبه ، بل عليه ، أيضا ،  
ان يعمل بهداف ان الواجب » .

ومن هنا أيضا تأتى هذه التكملة : ان امرا لن يكون ذا خلقية  
فى عمله مالم يكن يحمل بين جوانحه من القوى الضرورية مابه يرفض  
فى شمم ، كل مسابرة لنزعات طبيعته . وانه لكى يكون المرء ذا  
خلقية فانه يجب ان يكون قادرا على ان يسيطر على ميوله بفكرة  
عقلية مجردة ، دون أى دافع حسى ، واذن فان موقفا كهذا يستدعى  
كشرط اولى : حرية الإرادة . وكيف يتصور ، بدونها ، ان نختار  
بأنفسنا قانون السلوك الذى نسير عليه ؟

وكيف يمكن ان تظهر فينا كقوة مستقلة ؟ ان الاصرار على طاعة  
شريعة الواجب ، وعلى الخضوع لها باحترام خالص ، دون أى سبب  
آخر ، وهلى ان يضحي فى سبيلها بكل الرغبات وبجميع الشهوات  
النفسية ، لهو ما يصفى على الانسان قيمته الأخلاقية ويلبسه تاج  
عظمته . وان جميع ذلك ليستدعى تاهل المرء لضبط نفسه  
بعزيمة حرة .

وايضا عندما يتصف سلوك المرء بأنه صادر عن حرية واحترام  
لما يعده مطابقا لشريعة الواجب فلن يكون ذلك خلقية صحيحة الا اذا  
كان عالما تماما بما تفرضه تلك الشريعة .

وفي هذا المقام ايضا يعتقد ( كانت ) انه وجد الدواء المطلوب .  
ان (جان جاك روسو ) كان من قبل قد قال بقضية الضمير . غير  
ان مبالغاته في ذلك التقديس وهنت موقفه امام خصومه في الراى  
من اتباع ( مونتيني ) الذين اظهروا ، على صورة من الخبث والدهاء،  
اختلاف الاخلاق تبعا لاختلاف الازمنة والامكنة والاشخاص . اما  
( كانت ) فقد اعتقد انه تخلص من مثل هذا النوع في النقد ،لانه  
راى ان في جميع الضمائر عنصرا لا يتغير : هو نفس الالتزامات  
الاخلاقية . ان تلك الالتزامات قد تبدو احيانا في صور مشوهة ،  
بيد ان النداء الخير للضمير هو فيها ثابت لا يتحول ابد الدهر .

ان كلمة ( واجب ) ليس لها من معنى في كل زمان ومكان الا انها  
التزام عام . ومن هنا يبدأ ( كانت ) طريقه . انه يستخلص من هذه  
الملاحظة الاولى ثلاث قواعد للسلوك . وعلى هذه القواعد يقيم الدعائم  
الاساسية لفلسفة الاخلاق الخالدة .

انها قواعد تبدو لمعينيته متكافئة . وهى مظاهر اخلاقية مختلفة  
تعبر عن حقيقة واحدة لا تتغير .

ان اولى تلك القواعد هى ماذكرناه آنفا : اعمل بحيث يمكن  
ان يكون عملك الصادر من وحي ارادتك قانونا عاما .

اما الثانية فهذا نصها : انظر الى الانسانية دائما ، ان في شخصك  
وان في غيرك ، كما لو كانت غاية . ولا تنظر اليها كما لو كانت  
وسيلة .

واما القاعدة الثالثة فتتلخص في هذه الكلمات القلائل : اجعل  
ارادتك حرة دائما وكمصدر للتشريع العام .

ان استعمال هذه القواعد يبدو ، في نظر ( كانت ) واضحا  
وضوح القواعد الرياضية . وان عرض بعض المثل ليكفى لان يصيرها  
واضحة جلية .

مثلا : هل أستطيع ان أقتل نفسي ؟ لا . وليجرب وضع العبارة الآتية في قاعدة تتخذ مبدا للتشريع العام : ( يجب على جميع الناس ان يقتلوا انفسهم ) ، ولنفرض ان الجميع قد نفذوا هذا المبدأ ، فلن يكون هناك جماعة ، واذن فتشريع كهذا يصبح مستحيلا في المنطق بقدر ماهو عقيم - هل لى أن أصبح ذا عبيد ؟ لا . ان شراء العبيد واستخدامهم في صورة بهائم يكون معناه اننا ننظر الى اشخاصهم كما لو كانوا وسائل ولم ننظر اليهم كما لو كانوا غايات تحترم لذاتهم . هل لى أن اكذب ؟ لا . لاني حين اكذب اكون قد اتخلت من صفة الإنسانية في شخصي وسيلة لنيل اوطار ، او للفرار من اخطار ، وفي هذا اكون قد جعلت شخصي وسيلة لا غاية . ولنفرض ، ايضا ، ان مجتمعا يطبق فيه كتشريع عام هذه المادة : ( يجب على الجميع ان يكذبوا ) . ان هذا التشريع ، حينئذ ، يواجه الاستحالة المنطقية . لانه لا احد يكذب الا لكي يخدع ، فهل يمكن لانسان أن يرضى لنفسه بعد هذا ان يكون ضحية فينخدع لاية كلمة ؟ تلك طريقة استنتاجية بمساعدتها اسس ( كانت ) مذهبا كاملا للتشريع وللفضيلة . ولننصف الى ما تقدم ان ( كانت ) قد مزج هذه المبادئ بثناء له قيمته اطرى به العقائد الدينية : اننا نلمس في داخلنا شريعة الواجب واذن فمن المحتم ان تكون احرارا . والا فاننا لن نستطيع ان نكون في وفاق معها .

كما انه من المحتم ايضا ان تكون الروح خالدة ؛ اذ بدون ذلك لن يتيسر لنا الزمان الكافي لتحصيل الكمالات التى تقتضيها شريعة الواجب هذه .

وكذلك نجد من المحتم الجزم بوجود الله ، وبدون وجوده لن يتحقق الخير الأعلى الذي يستندى التلازم بين السعادة والفضيلة والذي نحس اننا بحاجة الى ان نتصل به . وما ثم شك ان عالمنا المادى هذا بما فيه من ظواهر حسية لن يتاح فيه لضميرنا ، وهو لا يرى فيه الا من خلال المكان والزمان ، أن يكون من الاشراف بحيث

يبدو له ان الحرية ، وخلود الروح ، والتلازم بين السعادة والفضيلة أمور مؤكدة . ان هذه الأمور يمكن أن توجد وتثمر في ذلك العالم الميتافيزيقي الذي هو اسمى مما تصل اليه مداركنا . لنعتقد ، إذن ، أنها توجد في ذلك العالم وتؤتي فيه ثمارها ، حقا ، لاننا نشعر في داخلنا بشريعة الواجب ، وهذا الواجب يستلزم أن يكون في وسعنا تلبية ندائه وطاعة أوامره .

وأخيرا ، يقرر ( كانت ) أننا تكون مخطئين اذا لم نعتقد في مسلمات الدين التقليدية . هذا الى أن وجود القانون الأخلاقي في أنفسنا يوحي هو نفسه بهذه العقائد ويبررها . ولكن هذا القانون لا يستمد سلطته منها . لأن سلطانه مستمد من ذاته هو لا من هذه المعتقدات .

ان هذا المذهب له شهرته المستفيضة ؛ كما أنه كان له اثره في نفوس الكثيرين على اختلاف مشاربهم من امثال: فخته ، وبرودون، وسكريتان ، ورنو فقيه . ومع ذلك فقد آثار حوله بعدا حادا .

ان ميادئه هي وحده التي تعيننا هن . ولنترك جابيا خضم المناقشة لشبوبة . انها ليست قليلة . ولنتبه على ان هذه المبادئ قد ورطت ( كانت ) باستلزامها نتائج لا ترضى ضمائرنا اليوم : انه يلزم على هذا ، مثلا ، الا يكون هناك داع لعقوبة مجرم لا بقصد اصلاحه ، ولا بقصد ارضائه ، لان في هذا ما يجعل من شخصه وسيلة لا غاية . وايضا لن يمكن التسامح في اى نوع من انواع الكذب ، لا الكذب للمجاملة ، ولا الكذب للعظة ، ولا الكذب التهذيبي ، ولا الكذب في سبيل الوطن ، ولا الكذب الذي يعد بطولة وسعوا . وانه يلزم من هذا أن يكون الكذب محظورا على حتى يصدد برىء لجا الى حماى ثم جاء جلاذوه يطالبوننى به . لانى اذا كذبت منكرا وجوده عندى اكون قد اتخلت من شخصى وسيلة ولم انتظر اليه كفاية .



ان مثل هذه الصرامات الاخلاقية لجديرة ان تملأ نفوسنا ضيقا وحرجا ، انها لتثيرنا اكثر من حيث ان ( كانت ) لما رغب في ان يستخلص من مبادئه هذه نتائج لا تحتلها ، جعل هذه المبادئ تنطق بما يريد ويشتي ، مستعملا في ذلك ذلاقة لسان مدهشة . ومن ذلك مثلا ان ( كانت ) لما اراد ان يبرر اغانة المنكوبين رجح ، ظاهرا ، الى قاعدته الاولى . لنفرض ان جماعة من الجماعات قد اتخذت كمبدأ للتشريع هذه المادة : ( يجب ان لا يفيث أحد أحدا بأية حال ) . ان ( كانت ) كان من الواجب عليه ان يقرر ان مثل هذا المبدأ التشريعي يستلزم الاستحالة المنطقية . بيد انه يخترع شيئا آخر من ابتكاره ، يقول : ( لنفرض اننا كنا نعيش في مثل هذه الجماعة واننا كنا فيها من المنكوبين ؛ اننا ستكون ، في هذه الحالة ، من اول الضحايا ، لانه يخف الى غوثنا أحد ) . اهذه هي الاستحالة المنطقية المدعاة ؟ مثل آخر : انه ، بحيلة تكاد تكون من نوع الكوميدي ، قد اظهر ان الزوجين في حالة الزواج الشرعي يكونان قد نظر كل منهما الى الآخر كغاية لا كوسيلة . اما في المعاشرة الحرة فان الخليلين يكونان قد اتخذ كل منهما صاحبه وسيلة لا غاية ؛ ان ( كانت ) يمثل هذه الطرق ، يعطينا مثالا عجيبا لما يستطيع المنطق ان يفعل ، ان لم يكن بدافع الشهوات ، فعلى الاقل بدافع مسايرة الاوهام الباطلة ، وذلك فن لا شمورى بدون شك ولكنه وايم الحق ، مدهش ، فن استعمال منطق موفسطائي ومضحك لكى يستخرج من القواعد الموضوعية ما كان قد اريد بناء على رغبة نفسية سابقة ان يستخرج منها .

لكن ليس هذا هو اهم ما يعيننا . ان الذى يعيننا هو الموضوعات الاصلية للمذهب ( كانت ) . تلك الموضوعات التى يبدو لنا انها بلامتحان والتمحيص ، ستكون موضع الشك .

ولنتأمل ، أولا ، تفرقة بين المشروعية والاخلاقية . ان هذا التفرق ، في بعض نواحيه ، حق لا ريب فيه . ولكنه ، مع هذا ،

ليس من بنات افكار ( كانت ) . ان هذا الذى لايمارس اعمال العدالة والرحمة الا خوف عقوبة او طمعا في مكافاة خارجية ، كنخوف المشتقة او الطمع في وسام ، وخوف الجحيم او الطمع في الفردوس او خوف احتقار الناس او الطمع في احترامهم ، ليس هو من يصلح لان يكون رجلا اخلاق . ولقد ادرك ( سبينوزا ) هذا المعنى من قبل وتكلم فيه . وليس ( كانت ) الا مرددا له وحاكيا . بيد ان ( كانت ) لم يقتصر على هذا بل ابعد السير وامعن في الطريق . انه ليرى ايضا ان اولئك الذين يؤثرون العدالة والرحمة بدافع العاطفة الطيبة او بدافع الضمير او خوف تأنيب الضمير ، او الرغبة في ان يكونوا مسرورين بحظهم الخلقى هم ، ايضا ، لاخلاق لهم ، ياله من تفسير عجيب !

ان ارسطو قد ذهب الى عكس هذا . ان المرء ، عنده ، لا يكون عادلا حقا الا بقدر ما يكون مسرورا بانه عادل وانه ليكون اكثر عدالة كلما كان اوفر احساسا بالتماسة اذا ما اخطاه يوما هذا الوصف . وقد أعلن ذلك ( جان جاك روسو ) اذ يقول : ان هذا الذى يراعى في سلوكه ان يجتنب وخذات ضميره وان يحتفظ بصفااته الداخلى يكون خاضعا لفائدته الادبية ولكن ذلك لن ينال من فضيلته لا في قليل ولا في كثير .

كما ان الشاعر ( شلر ) قد أعلن هذه السخرية : ( انى-لاشعر اننى اجد سرورا كلما اسديت لجارى معروفا ؛ ولذا اشعر بقلق عظيم لخوفى على خلقيتى ) .

من ، اذن ، المحق هنا ومن المبطل ؟ ابتهتم ان تقول انه ( كانت ) ؟ اوجب ان نحكم بان العواطف الطيبة تذهب بخيرية الممثل ؟ انا لنخشى ان يكون مذهب كهذا قد بنى على خطط خطير العاقبة بين الكفاية والفضيلة . ولنفرض اننا بازاء رباعين يتعين على كل منهما ان يحمل بلراعه المبسوطة مازنته مائة كيلو ، ان احدهما يتناول

الحمل ويرفعه كما لو كان ذلك غير شيء ، أما الآخر فلا يرفعه  
الا بعد معاناة وعرق من دم وماء ، ولكنه في النهاية ، يفوز ببيت  
ايهما يكون اقوى ؟ الأول هو الاقوى بلاشك . لكن ايهما صاحب  
الجدارة ؟ انه الثانى ، ولا ريب ، لانه صارع طبيعته وتغلب على  
ضعفه في النهاية .

وايضا ، لنفرض ان حلية كانت ملقاة على نضد . وراح احد  
الناس قد مر بها ، وانه كان متين الاخلاق فلم يلقى اليها بالاعمى  
انه لم يفكر في احتيازها . بل كل ما استرعى فكره هو ان يتركها  
حلية مثلها ، هكذا ، يعد اهمالا . اما الآخر فحين مر بها التفت  
ووضعها في رجليه . انه كان يخرجها ثم ينظر اليها ثم يعيدها  
الى رجليه . وبعد صراع نفسى تغلب على ميله الذى استولى عليه  
بعض الوقت فتركها . اى هذين الآن ، افضل ؟ اننا لن ننكر ،  
مهما كان سلطان ( كانت ) ان الاول هو الافضل ، انه هو ذلك  
الذى كان سيصير تميسا لو اقدم على فعل الشر ، ومن اجل ذلك  
لم يفكر حتى في ان يهم به . لكن ايهما صاحب الجدارة ؟ اليس  
هو الثانى ؟ ألم يكن ذا شجاعة وذا عزيمة في صراعه ضد نفسه ؟  
والآن لنفرض ان امامنا حدثا بحاجة الى التربية . على اى  
الخطتين يجب ان ننشئه ؟ انؤثر ان يكون من صحة الخلق والبعد  
عن الشر بحيث لا تفاجئه عادة الميل الى الالم قط ؟ ام نؤمل ان  
نراه دائما مبتلى بالجرائر كي نتحصل له ، بالمراة المستمرة  
على مغالبة ميوله ، جداراته الاخلاقية ؟ ايه ايتها الخلقية ...  
كم فيك من طلاسم ومعميات !

ولكن هذا ايضا يعد هينا . ان الحيرة كل الحيرة لهى في تصورها  
العقل العملى . ان امرءا قد يبدو لنا مجنوناً او معتوها في حالتين :  
١ - حينما يتخذ وسائل مضحكة لكي يدرك غاية من الغايات  
وذلك كان يقطع أنفه او أذنيه مثلا ، لكي يكون جميلا .

٢ - حينما نراه يقوم بأعمال دون وجود الحامل عليها . كان يشب فجأة فيجلس فوق منضدة ، أو أن يعوى ، أو يأتى بحركات مضحكة .

ولنبدا من هذه النقطة فنسأل العقل العملى لماذا يوجب علينا هذا الذى يوجب على رأى (كانت) . ان (كانت) يوجب هنا : ان العقل اذا وجه اليه هذا السؤال فان جوابه يكون دائما هكذا ( هكذا اريد ، هكذا افعل ) . ولكن حينئذ لا بد من احد امرين : اما ان هذا العقل الذى نحن بصدد الكلام عنه لديه اسباب لالزامنا بما يلزمنا به ، ولكنه يرفض أن يطلعننا عليها ، شأنه شأن حاكم مستبد ، واذن يكون وضعه لا منطقيا . ثم اليس هو حين يدعونا الى طاعة مالم نفهمه ، انما يدعونا الى اتخاذه مبدأ جدد مخالف للمنطق ؟ - واما أن هذا العقل ليس لديه من سبب لالزامنا بما يلزمنا به ، وحينئذ هل يمكن أن يقال انه يصدر ما يصدر عن منطق ؟ وتصفه هذا هل يكون عقلا ؟ أم هل يكون جنونا ؟ ان هذه لورطة لا مخرج منها يبقى محبوسا فيها كل مقررته ( كانت ) فى مبدأ العمل العملى . ان الأستاذ ( ا . فوييه ) قد ابان هو أيضا عن ذلك د . يعول . ان ( كانت ) قد هدم مذهبه هذا دون شعور بجملة ساخرة : « اننى اسمع فى كل مكان قائلا يقول : لا تستشر عقلك . الضابط يقول لا تستشر عقلك بل اطع الأمر والجانى يقول لا تستشر عقلك بل ادفع ما عليك ، والقسيس يعول لا تستشر عقلك بل آمن واعتقد » . ولكن هنا نسأل (كانت) : وما الذى يقوله العقل العملى اذا لم يكن ما يقوله هو نفس ما قد رآه ( كانت ) من قبل . مثلاً للضحك والسخرية ؟ ( انا أمر فاطميو ) . لكن لماذا تأمرنا بما تأمرنا ؟ هنا تتجمع المشكلة ، و ( كانت ) لم يوفق لحلها .

واذن فيجب ان لا يعد قليلا ما كان من تناقض (كانت) كما نبه على ذلك استاذ « بريشار » . انه ينقده العقل النظرى ، قد

قضى على كل أمل لاقامة قواعد ميتافيزيقية للأخلاق الدينية الماثورة .  
انه سيكون من المحتم اذن ، ان يؤدى ذلك الى هذه النتيجة :  
يجب ان تزهد الاخلاق فى قاعدة الالهام والاستنتاج التى البسها  
التعليم الدينى ثوب المنطق والعقل . لكن « كانت » ما كان يريد  
ذلك . انه ليدعى انه صان للأخلاق اسسها ، ونتائجها ، وحفظ  
عليها لهجتها الأمرة . ومن أجل هذا يجب ان تكون لمبادئها الأولية  
قدسية تجعلها بمنأى من المساس بها . ان صنيع (كانت) هذا  
أنذى يبدو انه عمل لاشعورى لهو أشبه بما روى فى كتاب ( يوميات  
شارل التاسع ) الذى ألفه ( مريميه ) ، عن ذلك الذى أراد ان يأكل  
يوم الجمعة المقدسة دجاجة فقام بتعميدها سمكة قبل ان يأكلها .  
أجل لقد صنع « كانت » نفس هذا الصنيع . ان « كانت » رأى  
ان كلمة « العقل » كلمة لها قدسيته الماثورة ، وعظمتها التى  
تستدعى الاحترام . بيد أنه نسى ان ( العقل ) لم يستمد هذه  
الصفة الا من الفلسفة التى تعتبر العقل طائفة من الحقائق الخالدة  
التى كان العلم بها يعد ، عند بنى الانسان ، منحة قدسية من الله .  
انه نسى ان تقدمه للعقل النظرى قد افسد الى حد كبير مثل تلك  
العقيدة . وهكذا نرى أنه قد تأتى للعقل ان يظفر ، بعد جهود  
( كانت ) بصفة عملية أساسية . وهكذا نرى المبادئ التى أراد  
ان يشيد عليها القواعد الأساسية للأخلاق قد استحالت الى  
نتائج بدل ان تكون أسسا . وهكذا نرى ان ذلك البناء الذى تعودت  
الانسانية أن تضعه موضع التقديس لأسباب متضاربة لم يبق له  
من قيمة أكثر من ان يستخدم فى أمور تافهة ، لانه قد فقد ما كان  
له من معنى . ايه ايها العقل العملى ، ايها السلطان الذى لا يتجلى  
فى أكثر من كلام ! ..

## مذهب أوجست كونت

ان هذا الذى قد حاوله ( كانت ) واتباعه من تجريد الأخلاق من كل اعتبار منفعى قد حاوله أيضا ( أ. كونت ) وان يكن قد سلك اليه سبيلا آخر . ان هذا المذهب يجب أن يكون أساسا لما يسميه ( أ. كونت ) : ( ديانة الإنسانية ) ، تلك الديانة التى يجب أن تصير ديانة الجمعية الإنسانية الجديرة بأن تسمى ( الجمعية الوضعية ) .

ان مبدا الأخلاق التى يبشر بها ( أ. كونت ) يتلخص كله في هذه العبارة : « عش من أجل غيرك » . ان هذا المعنى سيبدو مرسوما على رايات المذهب الوضعى . ان تعاليمه تتجلى في منهج من النظام الاجتماعى : « الحب هو المبدأ والنظام هو القاعدة والتقدم هو الفاية » .

ان مذهبا كهذا ليختلف اختلافا بينا عن مذهب « كانت » . ان مذهب « كانت » يرى ان العواطف مفسدة للخلقية . وان الشيء الوحيد فيه الذى يبدو أنه قد تجافى عن الأذى انما هو احترام القانون لأنه القانون . اما عند ( أ. كونت ) فالحق هو عكس ما رآه « كانت » . ان ( أ. كونت ) يقرر ان رقة العاطفة هى منشأ الحب ومصدره . وانها هى التى يجب ان ينتظر منها الجميع الوان التراحم والتعاون والتضحيات . وهى التى يجب ان تنمى في قلب الطفل منذ أبامه الأولى . انها هى التى ستحقق الروح الاجتماعية الحقيقية التى هى أم العصر الاجتماعى الحقيقى .  
واذا كانت المرأة هى أفضل صورة للانسانية ، فذلك لأنها هى ارق النوعين الانسانيين عاطفة وأوفرهما حنوا .

ان ( ١ . كونت ) مقتنع كل الاقتناع بأن مذهبه يعد مناقضا لمذاهب المنفعة والاخلاق المسيحية .

ولقد كان ( ١ . كونت ) ، كلما سنحت فرصة ، يوجه اللعن والسباب الى ( هلفتيوس ) ، كأن يقول مخاطبا ( هلفتيوس ) : ( ان تعليم الافراد ان الاخلاق هي على قاعدة « اعملوا من أجل غيركم » انما هي خير وسيلة تستطيعها لكي تعمل من أجل شخصك ) ، ان هذا المذهب مشنوم . ان الغاية التي تريدها الاخلاق هي وجوب تنمية الغيرة في نفوس الافراد الى اقصى حد فبالها من وسيلة عجيبة ان يقال لهم : ( تعلموا الاصغاء الى انانيتكم ، فان هذا سيجعلكم غيرين ) . ان هذا ليشبه تحريضهم على ان يكونوا فضلا بأن يسلكوا دائما متباعدين عن طريق الفضيلة .

وعلى الرغم من الإعجاب الذي كان ( ١ . كونت ) يبدية نحو النظم الكاثوليكية الدينية فانه كان ينحى باللائمة على الاخلاق الدينية . كأن يقول : اليس دعوة الافراد الى ان يفكروا دائما في نجاتهم ، وان لا يفكروا الا فيها وحدها ، هي في هذه الناحية عين ما صنعه هافتيوس في تعاليمه الاخلاقية اللامساوية ؟ اذا كان اى امرئ ان يكون صالحا الا لخوفه غضب الله او لطمعه في انعاماته عليه ، فانه في الحقيقة لن يكون صالحا ولا محبا للخير . انه لن يعمل ذلك من أجل حبه لغيره ، في الحقيقة ، بل من أجل حبه لنفسه . ولن تكون اعماله وحركاته الا ثمرة لحساب يراعى ادق المنافع .

و ( ١ . كونت ) يذهب بنتائج هذه الافكار الى ابعاد حد . ان ممارسة بعض الفضائل ليعود على الفرد بمنافع لاشك فيها لكل فرد يلتزم بممارسة تلك الفضائل . ومن ناحية أخرى ليس من هذه الفضائل فضيلة يمكن ان يقال ان المجتمع لا يستفيد منها فائدة رئيسية . واذاً يمكن ان تعلم تلك الفضائل منظورا فيها الى ما يعود منها على الفرد وعلى المجتمع الانساني من منافع . ان ( ١ . كونت ) يعلم

ذلك . ولكنه متشدد في مذهبه يحرم على المربي أن يطرى فضيلة ، كائنة ما كانت ، بسبب ما يمكن أن يجنى الفرد منها من فائدة . مثلا ربما يقال للطفل : ( كن نظيفا من أجل احتفاظك بصحتك . اجتهد لكي تكون من الكبراء وذوى الرفعة ) ولكن ( ١ . كونت ) لا يبيع هذا المسلك . انه يحتم أن لا تمجد أبة فضيلة للطفل الا لما يعود منها على المجتمع . وعلى ذلك يجب ان يقال له : ( كن نظيفا كيلا يتأذى بك الغير ، اجتهد كي يكون منك للانسانية عضو نافع ) وكل مسلك غير هذا يكون خدعة في طيها جنائية .

تلك قواعد جد واضحة . وليس ثمة ما هو افضل منها لتحقيق ما ذكرناه قبل : الاهتمام بتخليص الاخلاق من كل اعتبار للمنفعة الشخصية .

بيد انه يلاحظ ، فقط ، ان ( ١ . كونت ) قد اصطدم بمشكلة مقلقة لا مفر له منها : هل يكفي ان يقال للافراد : ( عيشوا من اجل غيركم ) فيجيبوا النداء مقتنعين ؟ وكيف يمكن أن يبرهن لهم على أن هذه القاعدة الأساسية هي ، في الحقيقة ، ما يجب عليهم أن يعملوا بها ؟ كيف يقرر أنها هي القاعدة التي تحوى ، المعنى الحقيقى للخلقية ؟

بيد أن ( ١ . كونت ) امام سؤال على هذا الوضع يلتزم ، عادة جانبي الصمت . انه يعدها مسألة ميتافيزيقية لاطائل وراء البحث فيها . هو يعتقد أن هناك بدهيات سريمة الوقور في النفس . وأن مبدأ الاخلاق هو واحد منها . هل يمكن ان يكون ثم نزاع حول المبادئ الاولى للعلوم الرياضية ؟ انها يتخذ منها مبدأ السير ، لكي يشاد البناء كله . وهكذا ليس ثم مكان للجدال قط ، في مثل هذه العبارة : ( عش من اجل غيرك ) . انه لمعنى يقر في كل روح مخلصة . ومع هذا ، حتى اذا كانت تلك الحالة تمثل استعداد ( ١ . كونت ) في هذه الناحية ، فانه لم يتمسك بها بطريقة قطعية . انه في الحقيقة



قد صاغ نوعين من البرهنة مختلفين هما ، على التساوى ، جديران  
بإقناع العقليات المعاندة . وقد راح أتباعه يلتمسونها من تعاليمه .  
ولقد عملوا على إكمال تلك الحجج ونظموها . ولكن موضع العجب  
هو أنه كلما دقق البحث فيما ظنه ( ١ . كونت ) وأنبأه مؤيدا  
لأخلاقيهم الإبنارية كانت نتيجة الامتحان اقتناعا من جميع الباحثين  
بأنهم لم يفعلوا شيئا أكثر من العودة ، بعد لف ودوران ، إلى طريق  
المنفعيين التي طالما قسا ( ١ . كونت ) في تقدما .

وبعض الصفحات من مؤلفات ( ١ . كونت ) تحوى ، في هذا  
الموضوع ، بعض فكر واضحة الدلالة ، أن ( كلوتد دى فو ) التي  
كان ( ١ . كونت ) يحبها إلى حد التقديس قد لفتت يوما نظره إلى  
هذه العبارة : ( لأن يحب المرء الآخرين أفضل بكثير من أن يكون  
محبوبا منهم ) . وقد وجد ( ١ . كونت ) في هذه العبارة الصوفية  
عنصرا مهما لتدعيم مذهبه .

ولقد نبأ ( ١ . كونت ) بأن بعض أصحاب المقاصد السيئة  
سيوجهون اللوم إلى القواعد التي وضعها للتربية . أنهم سيلومونه  
على أنه يجعل ممن يربون بمبادئه أغراوا . اليس يكون القاء بهم  
إلى أقصى أنواع الخديعة أن تسمى فيهم روح الغيرة المفرطة ، وأن  
تملأ قلوبهم بعبادة أشخاص الآخرين ، وحس التضحيات لهم ؟ اليس  
يكون هذا القاء بهم في حال جنونية تشبه حال ( دون كيشوت ) ؟

أن ( كلوتد دى فو ) تتولى الجواب عن هذه المسألة . والفضل  
لها في أن يدرك ذلك ( ١ . كونت ) ويتحرك وجدانه : أن خير السرات  
يجيء من التضحيات . أن الذى يقدم من نفسه قربانا للآخرين بدافع  
الحب يشعر ، لذلك ، بلذة لا توصف . أنه لن يفعل بذلك شيئا ضدا  
منفعته . أنه ليسلك ، في الحقيقة ، حسب أصح ميوله الطبيعية  
وآصلها .

ولكن اليس هذا تكرر لما عرفناه من تعاليم الاخلاقيين المنفعيين  
وان يكن بعبارات اخرى وبأسلوب صوقي لم نعرفه لهم ؟

وانه لمن الغريب ان يكون ذلك هو بعينه ما ذهب اليه اكبر  
متصوفة القرن التاسع عشر من الاخلاقيين وهو (ليون تولستوى) .  
ولننظر كتابه الوحيد الذى يعد فلسفيا حقا من بين مؤلفاته ، وقد  
ترجمته ( سافين ) بعنوان : ( من الحياة ) .

ان ( تولستوى ) يقول لنا : كلما كان المرء محروما من عاطفة  
الحب ، وكلما كان على جهل بالتضحية المتبادلة بين بنى الانسانية ،  
وكلما عدم قلبه ميسر الرحمة ، وكلما عز عليه ان يفهم هو  
بالتضحية ، فانه حرى ان يجهل السرور الوحيد الذى هو فى الحقيقة  
وعلى الخصوص ، انساني ، ولن يدرك قط لماذا هو موجود . انه  
يشبه طائرا قد وقف على حافة عشه ولما يطر . ومن اجل ذلك يعرفه  
الاضطراب ، ويتوقع انه اذا ما القى بنفسه فى الهواء كان الهلاك  
مصيره ، لكنه لا يكاد يلقى بنفسه فى الهواء ويستعمل جناحيه  
الا وقد شعر بطبيعته الحقيقية ، وتذوق الفرح باداء الدور الذى  
يخلق له . او يكون اشبه بناهد يعرف الاضطراب عندما يتفجر فيها  
ينبوع الانوثة فجأة ، ولكنها تجد بعد ذلك انواعا من المرات ،  
سواء كان ذلك بقيامها بدورها كزوجة ، او كان بقيامها بدورها  
كام . هكذا يصدف المرء من التضحية فى المبدأ ، لاعتقاده انه لم  
يخلق لها ، ويعتريه الوجل .

عليه ، اذن ، ان يطرح جانبا انانيته التمسعة ! وسيكون حينئذ  
اشبه بالفراشة التى تم تكوينها وكمل استمداها وبدأت تطير . ان  
حياتها تبدأ ، وتبدأ هى الاستمتاع بتلك الحياة .

واذن ، فماذا صنع أولئك الذين حبسوا انفسهم طيلة أعمارهم  
سجناء انانيتهم ؟ انهم ، حسبما يقول ( تولستوى ) : قد جهلوا  
الاستعداد الذى كان فى داخلهم . انهم جعلوا وجودهم ابر . اما  
الذين انفردوا بالحياة الحقيقية فهم أولئك الذين عاشوا للتضحية  
والإيثار . انهم هم وحدهم الذين تمتعوا بنعيم لا يوصف . انهم  
هم وحدهم الذين تذوقوا أجمل ما يمكن للحياة ان تهبه .

تلك عبارات صوفية . ولكنها جديرة بالاعجاب . انها عبارات  
تشرح بعض الأحاسيس التى يشعر بها ، على التحقيق ، بعض  
الناس . لكن ليست هذه العبارات هى نفس ما يراه « دولباخ »  
من قبل ؟ « كونوا عادلين كونوا طيبين كونوا هكذا لانكم اذا ما كنتم  
كذلك فانكم ستدوقون ، بفضل الحب ، لذات لا توصف ،  
والا تكونوا كذلك فان حياتكم ستكون حياة بائسة » . اليس هذا ،  
بعد التأمل الدقيق ، هو ما تعطيه عبارات ( كلوتلدى فو ) و ( ا .  
كونت ) و ( تولستوى ) ؟ واذا ما كان هذا هو معناها فهل هى أكثر  
من تعبير جديد لخلقية المنفعة ؟

بيد انه لا يمكن القول بأن تلك الاعتبارات الصوفية للسعادة  
بطريق المحبة هى كل ما دعم به ( ا . كونت ) قواعد مذهب الإيثارى .  
ان هناك عبارات أخرى قد استرعت انتباه فريق من أتباعه : « اتنا  
نولد ، كما يقول ، مفطورين على التزامات شتى نحو الجماعة » .  
وفى هذا ملخص فكرة « الدين الاجتماعى » الذى يجثم على كاهل  
كل فرد منا . اليس هذا ، بنفس الطريقة ، ايحاء بنسوع من  
الاعتبارات التى يتبنى لخلقية الإيثار أن تستفيد منها ؟ ذاك هو  
مآراه مؤسسو هذا المذهب التضامنى الذى كان الأستاذ ( ليون  
بورجوا ) أحد المشاهير من ممثليه ، فى فرنسا .

يجب أن يدرس كل فرد تكسسه جسميا ، وعقليا ، وخلقيا !  
وليستوضح كل ما هو من دواعى سروره . وليحاول أن يحدد

ما يجب عليه من هذا كله ، للجماعة ! انه سيبرك من هذا : ان عظم التزاماته نحو الانسانية ، ونحو الهيئة الاجتماعية امر يجبل عن التقدير : انا ، مثل ، اكتب بريشة من الصليب . والى من يمكن ان اوجه في امدادى بمثل هذا ؟ انها من الصليب . اننى ، اذن ، مدين لكل اولئك الذين ساهموا فى استخراج الحديد من معدنه ، والذين قاموا بتنقيته ، والذين قاموا بسقيه ، لعمال مناجم الحديد ومناجم الفحم ، للصناع والمهندسين والكيميائيين القدماء منهم والمعاصرين ، اولئك الذين لولا جهودهم لما كانت مادة هذه الريشة قد اصبحت على ما هي عليه الآن . انها صنعت بآلة ميكانيكية ، واذن فانا مدين لكل الذين ساهموا فى اختراعها وجعلها فى متناول الايدى التى تستخدمها . مدين لكل الذين اخترعوا وكمّلوا نظرية تعاشق التروس ، والذين ابتدعوا استخدام البخار ، ومساقط المياه ، والكهرباء ، والذين اعدوا دواليب الصناعة ، وكل ما فى الميكانيكا العصرية . ومن درجة الى درجة فى استعمال هذه الريشة ما الذى لا يجعلنى مديننا نحو ( بروميتيه ) خاطف النار من السماء ؟

وايضا لى انا مدين بالمعارف التى يخبئها عقلى ، وبالقواعد التى يرجع اليها ، وبالات التفكير التى تسمى المدرجات الكلية ، تلك التى صقلتها تجارب القرون المتطاولة ، وبالمنطق اللسانى الذى يهيم لى ، دون ريب ، ان افهم الآخرين ، بل وان اتروى فى نفسى لادراك اخفى دواخلها ؟

لن انا مدين باشياء اخرى احسها ، بالنظر السطحى ، من مزايى الشخصية ، كمشاعر الجمال ، والاحساسات الاخلاقية ، والدينية ؟ اكانت هذه كلها يمكن ان تكون كما هي عليه عندي الآن لولا التربية التى تلقتها والتى نقلت الى ، فى هذه النواحي كلها ، ما تعده الجماعة التى اعيش بينها من اعظم المقررات التى تعلمتها ؟

انه كلما تروى المرء باخلاص في هذه الامور وقدر ما فيه من عناصر شخصية ، وما فيه من عناصر اجتماعية ، فسوف يشاهد دينه ، انه سوف يرى كم هو عظيم وهائل .

ويضيف الأستاذ ( ليون بورچوا ) انه عندما يكون هناك دين فان التزاما ينشأ عنه : الالتزام بادائه . وهو يصف لنا ما يجب أن يعمل للخلاص من هذا الدين . ان الجماعة ليس اساسها قائما على تعاقد صريح . ولم يجتمع الناس ، يوما ما ، ليكونوا جماعة اساسها موثيق مرواة (١) .

ان اية جماعة انسانية انما تعتمد في تجمعها على ( أعمال متعارفة ) ، وعلى نوع من التعهدات المضمرة التي لا يقرر شروطها الا العرف والعادة . ولتضرب لذلك مثلا : في كل أسرة نجد الأب والأم والأبناء متفقين فيما بينهم على أعمال خاصة بكل منهم يقوم بها من تلقاء نفسه ، وهذا كل ما هنالك . ومن المؤكد أن هذا لم يكن أساسه عقدا صريحا بينهم ، بل انما هو نمط من مألوف الحياة الاجتماعية بين افراد تجمعوا بحسب سنة خاصة .

وما هو مقرر عند كل أسرة هو ايضا كذلك بالنسبة لكل جماعة ( وذلك العرف ) الذي تعتمد عليه حياة الجماعة في كل زمان وليس هو الا الاخلاق السائدة في ذلك الزمان . ومن أجل هذا كان هناك اخلاق للاسبارطيين في القرن الرابع قبل الميلاد ، واخلاق أخرى كانت سائدة في فرنسا ايام الحملة الصليبية الثالثة ، وهكذا يسود في كل دور من ادوار التاريخ الانساني نمط من الاخلاق في كل امة ، وفي كل قبيلة .

---

(١) اي ذات خطة مرسومة

ومن هذا يستخلص الأستاذ ( ليون بورچوا ) مظهرين ضروريين :

أولا - ان تتبع القواعد التى تجرى بمقتضاها ( العمل المتعارف ) الذى يرجع اليه الفضل فى تكوين الجماعة . وإذا ما كان لورقة تزدهر فوق ساق شجرة أن تريد يوما قطع ذلك الساق الذى يحملها فان ذلك سيعمد منها جناية وحماقة . كما أن الفرد الذى يعيش فى الجماعة وبالجماعة لن يكون اقل حماقة واجراما اذا ما سعى فى تدمير القواعد التى يقوم عليها أساس جماعته . واذن فمن المحتم على كل فرد ، خشية الحكم عليه بالحماقة والجهود ، أن يحترم نظم الجماعة التى هو أحد أعضائها .

وثانيا - لنفرض أن اسلافنا لم يفعلوا شيئا لاصلاح حالتهم الاجتماعية . لو كان الأمر كذلك لكنا ، اليوم ، لا نزال فى بربرية وفى نضمية (١) . ان من واجبتنا نحوهم اذن أن نحافظ على تراثهم ، وأن نبني كما كانت أوائلنا تبني ونفعل مثل ما فعلوا . ( نظام ، وتقدم ) اليس هذا من اعظم المبادئ التى يجب أن نتألمنا بها الفلسفة الوضعية ؟

لقد كان لهذه الآراء نجاحها الملحوظ ومكانتها المحترمة التى نالتها بجدارية . أنها تحوى عناصر مهمة من الحق . بيد أنه يجب أن لا ننسى أن تؤكد أنها ليست من الجدة بقدر ما يعتقده البعض من جديتها . ان ( دولباخ ) ومعاصريه قد عرضوا لها من قبل وفكروا فيها . ولذا لن يكون الأخذ بها هنا ، من أجل الخير الأعظم للذهب الإيثار ، أكثر من سمر فى نفس الطريق الذى سلكه رواد مذهب المنفعة من قبل .

---

(١) النضمية : عادة اكل لحوم البشر .

وهنا ، بالضبط ، مصدر التشويش . لانه اذا ما كان مذهب  
الإيثار التضامنى يعطى نفس النتائج التى يعطيها مذهب المنفعة فانه  
يكون مثله ، ايضا ، فيما له من مغيات واضرار .

ان روح الدليل السابق يتلخص فى هذه العبارة : ( ان كل ذى  
دين يجب ان تكون له ارادة الوفاء بدينه ) لكن كيف يمكن اذن  
تبرير ذلك ؟ ان من يعتقد انه مأخوذ بواجب لن يكون بحاجة الى  
مثل ذلك التبرير لاقناعه بواجبه . انه مسلم ولا بد ، بأمر مسلم  
لا جدال فيه ، لكن ماذا يمكن ان يقال لذلك الذى لا يعتقد انه مكلف  
بأى واجب ؟ يجب ، بالنسبة اليه ، ان يصاب النجاح فيما حاوله  
( دولباخ ) : ان تقنع كل فرد بأن ذلك ( الذى يعمل الشر فى غيره  
انما يعمل فى نفسه ) وأن نبرهن له على أن من يضرب غيره انما  
يضرب نفسه . لقد ردد التضامنيون المحدثون هذا المعنى وتسابقوا  
فى تصويره . فهل يا ترى كانت حججهم من الدقة والصحة بما لم  
يتيسر لسابقيهم ؟

اننا اذا ما اردنا معالجة الموضوع بفحص فلسفى ذى درجة  
عالية فيستضح لنا : ان هذا القول له ما يبرره . ان بعض المفكرين  
قد اعتقدوا ان الطبيعة كان فيها من القسوة على النوع الانسانى  
ما تطمع به فى قطع دابره . انهم قد بالغوا فى ذلك . ان الطبيعة فى  
الواقع لم يكن موقفها من الانسان أكثر من ( الافارقة ) أمام ما قدر  
له ، كما قال ( ا . دى فينى ) . انها تحمل ، بجهل لا يتأثر ، البحار  
والغابات ، كما تحمل قرى النمل والمدن . انها تتطور بدون علة  
ولغير مقصد . ان هذا الذى يصلح وحده ان يحتفظ ببقائه فيها هو  
ما يكون صالحا لاستمرار حياته ولأن يكون ينبوعا للحياة . واذا  
كان النوع الانسانى قد نجح فى أن يتشبث بالوجود فيها ، وان  
يمكن لنفسه فيها مكانة كما هو مشاهد من أمره ، فما الفضل فى  
ذلك كله الا لفرصة صغيرة كانت موازية بالنجاح : تلك هى تكون  
الجماعات وتوزيع الأعمال التى كانت تعرض لها ، والتربية التى

كانت تحفظ على الجاعات اصلاحاتها ومجهوداتها من أن تضيع سدى . بفضل هذا استطاعت الانسانية أن تحتفظ ببقائها ، وأن تتجدد أعقابها ، وأن تتقدم ، وأن تظهر الأرض وريدا وريدا من النباتات اضرارة ، والحيوانات المؤذية ، وأن تحمي وتنمي في كل مكان كل ما تجده نافعا كالأشجار المثمرة ، والنباتات الغذائية ، والحيوانات الاليفة . وفي هذا المعنى يبدو نوعنا الانساني كله تضامنيا . وانما كنا كذلك لأننا نعيش في أحضان طبيعة قد تتجه الى أن تصير خطرا علينا . كنا كذلك لأن تضافر جهودنا يتجه منا نحو السيادة على جميع العوالم الأرضية . وذلك هو ما أدركه من قبل الانسيكلوبيديون في القرن الثامن عشر . ذلك هو الجانب القوي الاجدالي في النظرية التضامنية .

لكن يمكن فقط أن يقال : هل مثل هذه الآراء العامة تعتبر كافية في اقناع كل امرئ ايا كان بأنه عندما يرتكب شرا ، على أي حال كان ، فانما يرتكبه ضد نفسه ؟ أم هل تعتبر كافية لاقتناعه بقبول ما قد تجره من الخسائر تضحية حاضرة مفعمة بالآلام لكي يتحاشى الماء مستقبلا بعيدا جدا ، ولا يكاد الحبس يستشعره ؟ اننا في الحقيقة نستشعر بكل مالنا من شعور وقع الآلام التي تحل بجيراننا وأصدقائنا ومواطنينا . لكن هل نحس بنفس الكيفية أضرار طوفان يكتسح بلادا بعيدة ولا نعلم حتى بمجرد وقوعه بينما يكون هو قد اغرق الوفا من الجنس الأصفر أو الجنس الأسود ؟ هل نحن نألم للشر يحل بقطر مجاور لنا لكنه لم يكن لنا صديقا بل كان عدوا أو منافسا ؟ وبدون أن نبعد في اللف والدوران ، هل سعادة الفنى ينشأ عنها سعادة الفقير ، والم الفقير ينشأ عنه الم



الفنى ؟ ان هذه التصاديات (١) ربما تحدث ، لكن هل تكون عميقة وواضحة ، ومباشرة الى حد تحمل روحا من الدرجة المتوسطة على الزهادة ، من أجلها ، فى لذات هى فى الحين نفسه تثبت بها وتأخذ بخطامها ؟

ان مذهب الايثار مذهب جميل ، وعظيم ونبل ، انه يخاطب القلب ويستهو به . لماذا كان من المحتم ان تكون مبادئ الأخلاق بحاجة الى مخاطبة العقل ، وان تقام عليها البراهين ؟ ولماذا كان الاخلاقى مضطرا ، كلما حاول البرهنة على قيمة مبادئه ، الى ان يفكر فى الطبقة المتوسطة ؟ لماذا كانت الحاجة الى الاقناع تلجئ دائما الى معاودة التمسك بالحجج نفسها ؟ ان الفرد من افراد المرتبة الثانية (٢) موفور الأنانية الى درجة انه لن يعمل قط سوى العمل الذى يتفق ومنفعته . والذى قلنحاول ان نبرهن لفرد من الدرجة المتوسطة على ان المنفعة الشخصية لكل من يجيد الحساب لابد ان تحملها على المساهمة فى اسعاد الآخرين ، اليس هذا ، مهما كانت المحاراة ، وقوعا فى اخطاء مذهب المنفعة بكل ما فيه من الصعوبات التى يحتملها والتى تكلمنا عنها من قبل ؟

وتلك ايضا نفس النتيجة التى تلزم عندما ندرس تلك المحاولات التى بدلها اولئك الذين حاولوا ، لكى يحرروا مذهبهم من كل اعتبار متفعى ، ان يشيدوا مذهبهم على اساس من الاعتبارات الجمالية ، وآراءهم هذه لا تبدو موحدة المنحى .

ان بعضها يبدو فى صورة هوايات بسيطة . ( عش فى عالم من الجمال ) ذاك هو مثلهم المحتذى . انه مثل جدير بان يكون من قبيل

---

(١) الاحساسات المتبادلة

(٢) مرتبة العامة

المسلية ، ولكنه ليس من الأخلاق في شيء . انه يمكن ان يؤول على صور لا نهاية لها . اذا ان الظروف التى تتيح لنا الحكم على شيء بالجمال ليست واحدة دائما . ولن يكون من أجل باعث واحد ان أقول مثلا : هذا الصوت جميل ، او ان أقول : هذه الصورة جميلة او هذه البلوطة جميلة . لكن على الأقل توجد حالة نستشعر فيها ، امام عمل انساني ، شعورا خاصا من مشاعر الجمال . وهذا الشعور انما يكون عندما تطالعنا منه فكرة النجاح . ان هذا الشعور يستولى علينا عندما ندرك الانسجام الحقيقى بين الوسائل المتخذة وبين الغاية المطلوبة . ولنضرب لهذا مثلا برجل اراد ان يقفز من فوق سور فتتمثر قدماه ويقع . ان عمله لم يصب توفيقا ، لانه يقفز ببطء ، ولا يمسك نفسه الا بطريقة خرقاء عوجاء . ان حركته لن يكون فيها شيء من الجمال . ولكنه على الضد من هذا ، يبدو لنا مشرا للاعجاب اذا ما استطاع ان يقفز بسهولة وان يمسك نفسه برشاقة وخفة ، وان لا يظهر مجهودا تصفيا . ولنتأمل الآن ، صورة . انها تبدو لنا جميلة . فهل سبب جمالها هو جمال قسماط المصور ؟ كلا . وكم من ناس ذوى دماثة ظهرت لهم صور رائمة . أم سبب جمالها هو فى دقة المشابهة بين الصورة وأصلها ؟ كلا . فكم من صور كاريكاتورية كانت دقيقة المشابهة ، ان قصدا وان عفوا ، ومع ذلك لا جمال فيها ، وكم من اخرى نراها جميلة جدا على حين اننا نجهل من هى لهم ، وبالتالي نجهل التشابه بين هذه الصور وأصولها . ان الشيء الذى يجعل صورة من الصور تروقنا انما هو أمر آخر غير ما تقدم . انه هو الطريقة التى أبرز بها الفنان تقاطيع وجه انساني ، وعبر بها عن شعوره الباطنى العميق . انه الانسجام الحقيقى بين الوسائل التى استخدمها وبين سيما ذلك الوجه التى اراد الفنان إبرازها بالتصوير او التخطيط .

ومن هنا نتحصل هذه النتيجة : انه منذ اللحظة التى يقدر

فيها للحياة ان تصير ذات انسجام تكون تلك الحياة قد صارت ذات جمال .

ومن هنا تتقرر هذه النتيجة : انه منذ اللحظة التي يتم فيها لحياة أن تكون منسجمة قاتها بالتالي تكون حياة ذات جمال . يمكن مثلا أن يصير الانسان رواقيا جميلا . ويمكن لمن يتأثر في نظام سلوكه خطي ( ابيكتيت ) ان يكون ذلك الرواقى الجميل لانه سيكون رواقيا ناجحا . ولكن ايضا يمكن ، اذن ، ان يكون المرء رئيسا سياسيا جميلا ، او مثانئا جميلا ، او لصا جميلا .

ولكى يعيش المرء في جمال فانه يكفى لذلك امران :

ان يختط المرء لنفسه منهجا من السلوك ، اى منهج يختاره على الاطلاق .

وان يطابق ما بين سلوكه وبين هذا المنهج تمام المطابقة .

فهل يكون معنى ذلك أن تكون حياة كهذه حياة أخلاقية ؟ حقا انها لحياة جميلة حياة القديس ( فرنسوا داسيز ) او القديس ( فانسان دى پول ) . وكذلك ايضا مثل حياة ( ابيقور ) و ( مارك اوريل ) . فهل تعد كذلك جميلة حياة كحياة ( يوليوس قيصر ) و ( نابليون ) و ( دون جوان ) ؟ حقيقة أن كل حياة أخلاقية لها نصيبها من الجمال ، لأنها دائما تسير حسب مبدأ بينها وبينه تمام الانسجام . لكن هل يكفى ان تكون الحياة منسجمة وجميلة لكى يقال : انها حياة أخلاقية ؟ واذن فمن الممكن أن يقال ( جميلة هي ، تلك الجنابة الجميلة ) . كما انه قد يوصف بالجمال ضفدعة سامة ، او دمل خبيث .

ان الصعوبة هنا واضحة . حتى لقد حاول زعماء مذاهب الجمال الاخلاقية ان يتفادوها فلم يكتفوا بهذه العبارة ( عش في

عالم من الجمال ) ، بل نجد انهم ادخلوا في مذهبهم فكرة من الجمال  
الانسانى الحقيقى :

تلك هى العبارة القديمة التى تعتبر من عبارات الفروسية :  
( نبل يترفع عن الدنيا ) .

ولماذا لا ينتفع بها هنا ؟ ان كلامنا له نصيبه من ( الكرامة  
الانسانية ) . انها نوع من النبل المرتبط بطبيعتنا نفسها ، وبالقوى  
التى بين جوانحنا . ان هذه الكرامة تحملنا على التبعاد عن بعض  
الاعمال لانها بهيمية وقبيحة . كما انها تحدونا الى ان نحدو حدو  
بعض الاعمال الاخرى لانها ذوات سمو ولاننا ذوو نشاط حيوى .  
وهل يعد خيانة ( جيو ) ان تستعار ، فى معنى كهذا ، عبارة  
الجدابة ؟ ان ( كانت ) يدعو كل انسان الى التروى فى هذه القضية :  
( انا يجب على ، انا ملزم ، اذن انا اقدر ) ، اما ( جيو ) فيعكسها .  
انه يريدنا على ان نقول ( انا اقدر ، اذن انا يجب على ) . تلك  
اراء قد اختلطت ، اخيرا ، بفلسفة الشرف . ان للانسان لشرفا ،  
وبهذا ، وحده ، كان انسانا . ومن اجل هذا كان عليه لنفسه ،  
واجب هو ان يعيش للشرف . ولنتذكر فيما تقدم آتفا شرف  
( سيراتو ) . كل امرئ له شرفه الذى يضفى عليه جماله . ومن  
اجل هذا الشرف وذلك الجمال ، يجب ان يضحي بكل شيء : ( كل  
شيء فى سبيل الشرف ) . اليس هذا هو الاخلاق كلها ؟

من ذا الذى يجرؤ ان يقول ان هذه العبارة باطلة برمتها ؟ بل  
كيف يمكن ان نفهمها وان نبروها ؟

وهناك اخرون قد فهموها بطريقة جد خاطئة . ان الدافع  
المحرض على اتخاذ مثل هذا الراى كقاعدة للسير عليها ، انما هو ،  
فى رأيهم ، الظفر باحترام الاغيار . انهم ، لذلك يدعون الفرد الى  
تكيف سلوكه وفق ما يعد مشرفا فى نظر الجماعة التى هو عضو

فيها . وهذا رأى مضاعف الخطر . ان ما يعد مشرفا ليس مجمعا عليه من كل البيئات والأوساط : ان هناك شرفا حربيا لا يسوغ مسه عند رجال الحرب ؛ كما ان هناك شرفا تجاريا للتجار ، وهناك أيضا شرف سافل لمصاوبة من اللصوص سافلة .

ومن ناحية أخرى ، تلك قاعدة أخلاقية غريبة حيث تدعو المرء الى ان لا يبالي بغير شيء واحد : ( ما الذى يقول الناس فيك ؟ ) ان حياة كهذه لا تعد حياة من أجل الشرف الحقيقى . ولكن ، فقط من أجل الشهرة وحدها . واذن ، فان ما هو مشرف حقا ، وما يرى مشرفا في هذه البيئة أو سواها لن يكون شيئا واحدا .

اما الذين يفهمون ، فهما حقيقيا ، معنى الشرف فانهم ينظرون الى مبادئهم الشرفية نظرة أخرى بعيدة كل البعد : انه ان الممكن ان ينال المرء احترام الأفيار بينما هو مطوى على ما يلوم نفسه عليه . ومن المقرر انه لا يمكن ان يكون المرء مستحقا للتشريف تماما اذا كان مطويا على بعض موجبات اللوم من نفسه .

وعبارة ( عش من أجل الشرف ) سيكون معناها اذن ، عش بحيث يمكنك ان تكون ( فخورا بنفسك ) . المرء سيكون كذلك منذ اللحظة التى يتكون فيها شعوره ببلل ما فى وسعه لتحسين سلوكه . ولقد عاب الأخلاقيون ، والحق معهم ، الفخر المفقوت . أنهم لم يبالفوا فى بيان هذه الحقيقة ( ان الكبر الذى يثمر الشر هو بيمينه الذى يثمر خيرا لا نهاية له اذا ما احسن استعماله ) ، وهذا الأخير هو الكبر وشاحه .

والخلاصة ان الكبر عند ما يساء استعماله يصير رذيلة . واما عندما يوجه وجهة خيرة فانه ينفذ من أسمى مبادئ الفضيلة .

وأخيرا ، هل يمكن القول بأننا توصلنا الى رأى مقنع ؟  
ان الفيلسوف يستطيع ان يرمى هناك الى هدفين :

ان يحلل تحليلًا سيكولوجيًا الحالات النفسية للرجل الفاضل.

وان يوجد مبدأ مبررًا لنوع خاص من أنواع السلوك .

ولتؤكد أنه من الثابت المقرر : ان الذي يحدد سلوك أكثرية الناس الفضلاء بحق فيجعلهم يعملون ما يعملونه ، دون سواه ، إنما هو ، في الواقع ، اهتمامهم بالشرف ان الذي يقود خطاهم . هو ، على الخصوص ، ارادتهم ان لا يكونوا ( محتقرين عند انفسهم ) .

هو ارادة ان يكونوا ( فخورين بانفسهم ) . فانا مثلاً اذا فعلت هذا الامر سأكون غير راض عن نفسي . سأشعر بأنني اتيت أمراً اذا لم اسر على الطريقة المثلى . يجب ان اسير هكذا والا فأننى سأشعر باحتقارى لنفسي .

تلك هى التعبيرات التى تصف ، بغاية الضبط ، الاستعداد السيكولوجى للمرء الشريف حقاً .

لكن هل الدقة فى تحليل سيكولوجى كهذا تكفى لأن تقدم للأخلاق الأساس الذى نبحث عنه ؟ لكى نفهم هذا فعلينا أن نتذكر ما قلناه من قبل : ان أخلاق الشرف لم تصنع شيئاً أكثر من أن تصوغ أخلاق الضمير فى عبارات جمالية (١) . ومن هنا ، تقوم فى طريقها تلك الصعوبات المستوعرة نفسها ، كما عرف فى أخلاق الضمير .

وفى الحقيقة ، نجد الناس ، مهما كانوا عليه من الاخلاص ، ليسوا جميعاً على نمط واحد فى استماعهم لصوت الشرف الداخلى . ان ما هو مطابق للشرف ، فى نظرهم ، إنما هو ما يحترمونه . اما . بضاد الشرف فهو ما يحتقرونه . واذن فعلى

---

(١) أى عبارات مدح الجمال هذا .

أى أساس يحترمون بعض الأعمال ويحتقرون سواها ؟ أن هذا الأمر معلوم لنا : أن ضميرهم هو نفسه الذى يشعرهم بتلك المعانى النفسية التى يجدونها فى هذه الناحية . ولكن الضمائر قد عرف أنها ليست متفقة . وبالتالى تكون الأحاسيس ، بأزاء ما هو مشرف ، وما هو مخز ، غير متماثلة فى كل مكان . أن الشرف المعروف فى زمان ما ، أو قطر ما ، أو طبقة ما من الطبقات الاجتماعية ليس هو فى زمان آخر ، أو قطر آخر ، أو طبقة أخرى .

ولنتذكر ما قدمناه عن هذا فى المقدمة .

( عش من أجل الشرف ) هذا مبدأ قد أحسن التكلم به . لكن هل من المستطاع أن يعتبر المرء نفسه معصوما من الخطأ بسبب ذلك الشعور الذى يجسده نحو الشرف ، على حين يشعر سواه من الناس بما يخالف شعوره ؟ أم هل له الحق أن يدعى أنه اللهم الذى تحصل بالهام على الحقيقة ؟

وحتى عندما أطيل التروى لأنير مشاعرى ، ولاقوم بصيرتى ، هل أكون بعد ، على يقين بأننى غير مخدوع ؟

وكيف ، والحال كما نرى ، يمكن اقتناع الجاحدين بمبادئ مذهب كهذا ؟ أن بعض الناس يريدون لنا مجردين تماما من أحاسيس الشرف وليس لهم من التفكير فى كرامتهم الشخصية إلا بمقدار ما يمكن أن يكون عليه وجاجة أو أرنت . أولئك يسخرون من الحياة على مقتضيات الشرف . أن جمال سيرتهم لهو آخر ما يفكرون فيه . كيف يمكن أن يقتنوا بأنهم على خطأ فى السلوك الذى يتخبرونه على غير سنن الأخلاق ؟ حقا أن من يتنسم ريح

كبريائه يؤثر المنظر على العار . لكن هذا الذى لم يرح (١) من ذلك ربحاً ، قط ، هل يمكن ان يستشعر مثل ذلك الفرق ؟

ليس ثمة مخلص من هذا الا بأمر واحد . ذلك اشعاره بكرامته الشخصية ، واقناعه بأنه سيكون أحق اذا لم يحسب لها حساباً وأنه لعمل شاق عندما يكون الأمر بازاء أجلاف من النوع (اللاهذيبى) (٢) يبهظ طبائعهم حمل تقيل من عوامل الورثة .

ذلك عمل لن يكون فى الامكان اكماله الا بأن نترك ميدان (اخلاق الجمال) هذه وان نستأنف مرة أخرى التفكير فى الاقناع عن طريق المنفعة .

وهنا يجب ان ندرك هذا : ان الشعور الجمالى بالفخر الداخلى هو ، حقاً ، صاحب السيطرة على سيرة اغلب الأفراد المهذبين . لكن كيف يمكن حث جبلة لا تلين كى ندكى فيها حساً وذوقاً للكرامة الشخصية ؟

حقاً ان الكبر والزهو أمران طبيعيان فى الإنسان . بيد أنه ليس من الطبيعى ان يضع الإنسان دائماً كبريائه وفق ما يقتضيه العدل ، وانكار الذات ، والتضحية ، وتهذيب النفس . تلك هى أهم الآراء التى تجلت فيها فلسفة ( ما بعد الاخلاق ) بمعناها الخاص ، بين فلسفات العصر الحديث .

انها جميعاً تتسم بطابعين بارزين :  
أولاً انها كلها قد جعلت مهمتها ، ان تبرر ، مهما كلفها ذلك ، وأن بسفاسة بها بعض القلو ، الفكر الماثورة التى أصبحت كالفرائز تركزا فى نفوس المفكرين المحدثين ؛ تلك النفوس التى تأثرت بمؤثرات الأجيال المتطاولة المسيحية .

(١) أى لم يتم .

(٢) أى النوع الذى يتلمذ اصلاح الخلافة .



ومن ناحية أخرى هي تهدف إجميعة الى تبرير تلك الفكر دون  
الرجوع الى ماكان يقتنع أسلافنا : الا وهو الاعتماد على الوحي  
الالهي ، والتزام الأدلة الميتافيزيقية المشرفة على السقوط .

.. ذلك ، وايم ، الحق ، عمل عظيم أظهر اصحابه أنهم ذوو أرواح  
طيبة مدفوعة بأظهر النوايا . لكن هل يمكن أن يقال : أن الثمرة  
المتحصلة متناسبة مع عظمة هذا المشروع الذي اختطوه ؟

## المذاهب المنشقة

ان المذاهب التي تكلمنا عنها منذ البداية حتى الآن ، مهما كان اختلافها ، تتفق جميعها في ناحية هامة : انها ، جميعا ، تسودها الفكرة العملية :

بيان الطريقة التي يجب على بنى الانسان أن ينظموا سلوكهم على وفقها .

وبالبحث عن الحجج التي من شأنها أن تقنعهم بذلك .  
والظفر بهدايتهم الى احتذاء المبادئ الموضوعة بتطبيقها على اعمالهم .

وبالجملة أن يسلكوا سبيل الهدى والاصلاح .  
وتلك هى الغاية المنشودة للاخلاقيين من أصحاب المذاهب الاخلاقية الماثورة ، سواء اكانت تلك الغاية مظهره أم مضمره .

اما القرن التاسع عشر فقد كان من خصوصياته أن تولد فيه تلك الفكر التي نسميها هنا ( المذاهب المنشقة ) . اننا نسمى بهذا الاسم تلك الآراء التي تدعونا ، عن شعور منها أو عن غير شعور وهى مرغمة ، الى أن ننظر الى الأشياء من وجهة نظر أخرى .

وفلاسفة هذه التعاليم يرون من العبث محاولة تعديل السلوك الانساني . فكل جماعة ، فى كل دور تاريخي ، لها مقرراتها الاخلاقية التي ما كان يمكن أن تتخلف عن الظهور فى الدور الخاص بها من التاريخ . كما ان كل فرد فى كل لحظة من حياته ، له اخلاقه التي ماكان يمكن أن يتخطى ظهورها تلك اللحظة . ان محاولة بعض

الأخلاقيين تغيير الأخلاق الإنسانية ماهو ، اذن ، الا دليل على ماهم  
بظنه من السذاجة المفرطة نوعا ما .

من الممكن ، فقط ، بل من الواجب ان تكون العادات الإنسانية  
موضوع دراسة جديّة . ويرى ( شوبنهاور ) انه ولا ريب ، لا يمكن  
تغيير تلك العادات ؛ ولكن من الممكن أن يحكم عليها بالقيمة التي  
تستحقها .

والنشويون الجبريون المنطقيون يقررون انه من الممكن دراسة  
تلك العادات في نشأتها ، وفي تطورها ، وفي تلاشيها .

وفي رأى الأستاذ ( ليغى برول ) وأصحابه من أنصار المدرسة  
السوسيولوجية انه يمكن أن يكون من دراسة العادات علم خاص  
ولن يبقى هذا العلم ، على الدوام عقيما . فانه عندما تتولد قواعده  
سيصبح ينبوعا لن اجتماعى سياسى منطقى له أهميته الإنسانية  
المحولة .

ان موقف ( شوبنهاور ) هذا يدل على الاقتناع التام بفكرته  
ويعتبر غابة من الوضوح .

انه يبدأ السير بنا على فكرة أساسية : لكل فرد طابعه  
الأخلاقي الذي لا يتغير .

وكل محاولة لدفع الفرد الى ان يعدل سلوكه ، وكل تعليم  
أخلاقي يؤخذ به ، وكل أمل في صيرورته صالحا ، انما هو انكاس  
لحقيقة لا جدال فيها . ( ليس من الممكن تعليم المرء كيف يريد ) .

ان الاتجاه الأخلاقي لكل امرئ هو ما قد كان منذ أول عهده  
بالحياة . لاشئ يستطيع ان يغير من ذلك أبدا .

وهل يكون معنى ذلك ، ان تصير دراسة الاخلاق حرة بالترك ؟  
هنا يرفض ( شوبنهاور ) هذه النتيجة . انه يرى ان علم الاخلاق  
سيبقى علما اساسيا . بيد ان قيمته لن تكون اكثر من قيمة نظرية .

ان دراسة العادات الانسانية تكشف لنا عن هذه الحقيقة :

ان الناس يعيشون على طرائق من السلوك مختلف بعضها عن  
بعض . وجميع هذه الطرائق لن تكون قيمها ، قط ، متساوية .

واذا نظرنا ، في الجملة ، الى النسب التي رتبها ( شوبنهاور )  
في كتابه ( اساس الاخلاق ) ، والى النسب التي جاءت في كتابه  
( العالم كارادة ) فانا نرى ان ( شوبنهاور ) يميز ما بين خمسة انواع  
مختلفة من السلوك الانساني :

١ - الفظاظة . يعتبر فقط ذلك الداعر الذي يتسلدذ بايلام  
الآخرين ، وينشر من الشر حوله كل ما في طوقه .

٢ - الأنانية . ويعتبر أنانيا ذلك الفرد الذي هو ، وان لم يبادء  
الآخرين بالأذى ، فانه لايعنى بغير نفعه الشخصي ، ولا يتردد في أن  
يسحق بقدميه كل شيء وكل انسان يقف في طريق منفعته .

٣ - العدالة . ويعتبر عادلا ذلك الشخص الذي يتخذ للعمل  
تلك الحكمة اللابينية ( لا تعمل عملا يؤذى غيرك ) ، ومن هذا شأنه  
يتجنب ، ما أمكنه ، ان ينشر الشر حوله ، ولكنه يقف عند ذلك  
الحد دون زيادة .

٤ - الطيبة . ويعد طيبا ذلك الذي لا يكتفى بمجانبة الاضرار  
بغيره بل هو يعمد في جميع الظروف الى مساعدة الاغيار بكل ما في  
وسعه .

٥ - وأخيرا التنسك . ويعد ناسكا ذلك الذي يزهد من ناحيته  
في حطام الفانية ، فهو يحتقر الفنى بكل ضرورة ، ويمارس الصوم

والحرمان . وهو يزهد في النسل ، ويتابع حياة طهارة تامة . وهذا هو شأن الفقير الهندي الذي يجعل من حياته بداية ( اللافارقة (١) ) وحمود الموت .

وليس هذا كل شيء . ان الملاحظة تظهر لنا حقيقتين أخريين :

هناك اجماع عام على ان نوعين من انواع السلوك التي حددناها آنفا ، يعدان بشعيين ، أو بعيدين عن الأخلاق . فالفاظظة في نظر كل انسان ، مشنومة وغير جديرة بأن يلتبس لها عذر . والانانية هي ، على اصح الآراء ، اعظم ينبوع للزيلة ، وهذا الذي قررناه بشأنهما حق لاجدال فيه .

وايضا قد يكون من الممكن ان يتظاهر المرء بالعدل وبالطيبة ، وبالنسك من أجل اسباب مختلفة . ولقد نبه على ذلك (مالبرانش) اطنب فيه ( كانت ) انه ربما اتخذ سمات العدالة والطيبة والنسك اما قرارا من الموت ، واما خوفا من عذاب جهنم ، واما لكسب حسن السمعة ، واما لخداع الناس ، وهذا الضرب من السلوك انما هو سلوك باعثة الانانية وحساب المنفعة . وما ثمة شك ان عملا يتم على هذا الوجه هو حقا موافق للقانون . ولكنه لن يدل على ان القائم به متصف بأية خلقية حقيقة .

هناك طريقة أخرى ، وما ثم سواها ، لممارسة العدالة ، والطيبة والنسك . تلك هي ان تمارس بدافع الرحمة . بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين ينالهم الألم اذا لم يتأدب المرء ويكف عن بعض الأعمال التي تؤذيهم ، بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين كرتهم الآلام فهم بحاجة الى من يخف لمساعدتهم ، بدافع الرحمة من أجل

---

(١) كلمة معناها الحال التي تستوى فيها عند المرء جميع الانبياء : الصحة كالمرض ، والنقر كالننى والحياة كالموت لا فرق بين ضد وضده .

الآلم الذى يحل بالإنسانية عامة وبه يتعلّب كل حى . حينئذ ،  
وحينئذ فقط ، يأخذ العمل الذى يتم على هذا الوجه صفته  
الأخلاقية فى نظر ( شوبنهاور ) .

ما معنى هذا ؟ معناه ان ( كانت ) كان على صواب فى تفريقه  
بين مشروعية العمل وبين أخلاقيته بمعناها الحق .

لكن ، ايضا ، يعد ( كانت ) على خطأ فيما قرره من ان العمل  
الأخلاقى الحق انما هو الذى يؤدى بدافع من الطاعة العمياء نحو  
الانزام المتجلى فى طبيعة القانون الأخلاقى .

ان الذى يهب العمل قيمته الحقّة انما هو أمر آخر غير هذا  
الذى يراه ( كانت ) ، أنه الشعور العميق على أساس ( المشاركة  
الوجدانية ) ، ذلك الشعور الذى يهيج القلب الى التفكير فى ألم كل  
من يتألم ، أنه الرحمة التى تبلبل القلب وتخزه بمثل الخناجر .

تلك هى القاعدة . ولكن أين الحجة التى تبررها ؟

يمتدّد ( شوبنهاور ) أنه واجد الدليل على ذلك فى آرائه  
الميتافيزيقية .

ان الميتافيزيقا تدلّ ، حقيقة ، فى نظر ( شوبنهاور ) على أمر  
جوهرى :

لا توجد كائنات متعددة فى هذا الوجود ، بل يوجد واحد  
لا تعدد فيه .

وكذلك يوجد طريق واحد الى الحقيقة المطلقة : هو التجربة  
الداخلية التى ندرکها عن انفسنا . وهذه التجربة تجابهنا بما هو  
الحقيقى فينا .

ان هذا الحقيقى انما هو هذه الإرادة ، ( ارادة الحياة ) الدائبة  
النشاط والتصميم ، الإرادة التى هى فى ذاتى ، والتى هى ذاتى

نفسها . فقط ينبغي أن ننبه على أن هذه الإرادة ليست ، قط ، خاصة بى . كل كائن من هذا الكون انسانا كان أم حيوانا ، أم نباتا ، أم قوى مادية ، هو أيضا إرادة كما أنا إرادة .

وتلك الإرادة التى هى هذه الكائنات نفسها ليست شيئا آخر يغاير الإرادة التى هى أنا .

الإرادة وحدة لا تتجزأ . هى فى كل مكان ؛ بل هى هى نفسها فى كل مكان ؛ هى كل شيء .

والأفراد لا يختلف بعضهم عن بعض الا كما تختلف براعم الشجرة الواحدة .

والفارق الذى يميز كلا منهم عن الآخرين انما هو العقل وحده .

ونظرة كل فرد الى هذه الإرادة انما تكون تبعا لتقديره . هو ولا استعداده الخاص ومشاعره الخاصة .

عندما ينظر الى شيء واحد من خلال زجاجة ذات لوامح (١) متعددة فان الناظر يجد امامه اشياء متعددة بمقدار ما فى الزجاجة من لوامح .

ان اوضاع المكان والزمان ، بالنسبة الى المدارك الانسانية التى تفهم الإرادة على أنها مختلفة الصور ، هى ما مثلنا له باللوامح المتعددة فى الزجاجة . ان هذه الأوضاع ترينا وهم الكثرة والحركة بينما لا يوجد الا الوحدة المستقرة . واذن فتحويلات الأشخاص

---

(١) اللوامح هنا جمع لامحة ، وهى الكلمة التى اخترناها لتمبر من السطوح المتعددة للزجاجة ، والتى اذا ما استقبلت شخصا التقطت له صورة متعددة تبعا لتعدددها ، وسواء أكانت تلك السطوح اضلاعا أم مسطحات ناشئة من الكسر مثلا فان بعضها قد يلمح سور الأشياء وبعضها لا يلمح ولذا عبرنا بكلمة اللوامح لانها هى المرادة .

ولما يزعم ليس الا تخييلا باطلا بلغ حد الاعجاز . وانه ان الممكن ان نقول لشخص ، في حين نشير الى الآخرين : ( انت هؤلاء الأشخاص ) واذا هو لم يصدق ذلك على الفور فما ذاك الا لانه يبصر الاشياء من خلال دخان من الوهم ، من خلال قناع .

وليس يلزم اكثر من هذا لكي نفهم هذه الحقيقة : ان من يصدق عليه القول بانه هو وحده السالك في اخلاقه حسب الحقيقة لهو ذلك الذي يضع ثقته في الرحمة وينظم سلوكه وفق وحيها .

وفي الحقيقة من يكون ذلك الانسان الفظ وذلك الانسان الاناني؟ الا انه لا أحد اشد منهم سقوطا في مهوى الضلال . انهم يعاملون الناس معاملة الشر والقساوة . انهم يعاملونهم كما لو كانوا منفصلين تماما عنهم . اليس هذا برهانا على أنهم كانوا في ذلك لعبة لأخس العمايات حيث اعتبروا أنفسهم منفصلين عن سواهم بينما جميع الكائنات ليست الا كائنا واحدا ؟

وعلى الضد من هذا ، من أولئك الذين يناون عن ايلام الآخرين وينهون عنه ويبدلون لهم العون ما استطاعوا سبيلا الى بدله ، ويعفون عن مكاسبهم وعن حقهم الخاص في ان يعيشوا ، ولادافع لهم الى ذلك سوى الرحمة الخالصة القوية ؟ ان أولئك هم الذين يعاملون الناس كما يعاملون انفسهم . انهم لا يقيمون فارقا بينهم وبين أولئك الآخرين . هم يعملون ، اذن ، كما لو كانوا ، بوحى تعطفى عجيب ، قد وضعوا في اعماق قلوبهم هذا المعنى الميتافيزيقي لهذه الحقيقة : ( ان جميع الكائنات ليست الا كائنا واحدا ) .

ان الآخرين هم انا . آلام الآخرين هي آلامي . وبلواهم هي بلواي . وسرورهم هو سروري . هذا ما يجب ان يمتدح . ومن يكون قد وصل من هذه الحقائق الى هذا الحد تنقش سحابة الوهم عن نظره . ويسقط عن عينه القناع .



واذن ، كيف يمكن أن تتجاهل هذه الحقائق : ان الطبيب الذي هو طبيب بدافع من ميول الرحمة لهو اقل تفريقا بين شخصه واشخاص الآخرين من ذلك الذي لا يمارس الا اعمال العدالة فقط .

وايضا المنتسك الذي يكون نسكه بدافع من الرحمة هو اعلى ويلقاها في لحمه ودمه . فلتأمل ، اذن ، في هذا الناسك الذي يرهف في الحياة رحمة ورناء للألم العام . انه اعجب واسمى صورة من السلوك الانساني . ولنضع بعده على الترتيب محب الانسانية والانسان العاقل .

ليس في هذا ، بالطبع ، اكثر من امور نظرية . ان ( شوبنهاور ) لن يدفع بهذا احدا الى أن ينمى في نفسه ميل الرحمة ، ولا الى ان يمارس تحت تأثيرها اعمال العدالة ، والطيبة ، والنتسك .

انه يعرف جيدا ان الاخلاق لا تنفخ . وسيبقى هنا أمر هو من الحقيقة بمكان . ان اكثرية الناس ليسوا اكثر من ضحايا للوهم والضلال . والاقول منهم هم الذين يدركون الحقيقة كالشمس المجلوة في ضحاها ، ويسرون على هدى ضوءها .

انه لصرح جميل ورائع ذلك الذي شاده هنا ( شوبنهاور ) ، بيد ان أجمل الصروح ليس هو دائما أمتنها .

هل الخلق له من الثبات والرسوخ ما يعزوه اليه (شوبنهاور) ، ويبنى عليه أرسخ موضوعاته أسسا وأبجدها عن الأخلاق المألوفة ؟ ولنوافق على أن عناصر الخلق الباطنية لكل فرد هي على حد ما من الثبات . وأنه لمثل يشاهد تحققه كثيرا ذلك المثل الذي يقول : ( اطرد الطبع يرجع اليك بأسرع من لمح البصر ) .

لكن هل معنى ذلك أن الخلق لا يمكن تعديله أبدا ؟ ألا يضيء مرض شديد في المعدة ، أو في الكبد ، أو في الطحال حالة المريض

من الانشراح الى الحزن السوداوى ؟ الا يمكن أن يجعل المرء المتوقد نشاطا انسانا آخر متهاككا ؟ او أن يحول رجلا هادئا الى آخر غضوبا ؟ بل انه لا حاجة بنا الى ادخال المرض فى هذا الموضوع . هل ألسن لا تكفى لهذا التغير ؟ اليس الحزن المتتابع يغير الى حد كبير طرائق حسنا وطرائق رجعتا ما نحسه (١) الا يمكن أن يقول ان المرء الذى يتخذ لنفسه مثلا من المثل العليا ، وينظم حياته فى سبيل الوصول اليه ويسير دائما على رسم من السيرة معين هو ايضا لن ينجح فى تعديل خلقه ؟

حقا انه ليس ثمة شك فى أن خلق المرء الذى يتخذ لنفسه مثلا هو نفس خلقه لم يزد عليه شيء أكثر من أنه تجلى ، بطريقة من الطرق ، فى هذا المثال الذى اختاره .

لكن بماذا تحكم على عملية الاختيار نفسها ، وتنظيم حركاته كلها لكى تكون فى وفاق مع هذا المثال المختار ؟ أليكون ذلك كله ، عديم التأثير فى تطور العادات العقلية والأدبية التى تخلق من المرء تلك الشخصية التى سيكونها ؟

أن التربية التى تأتينا على أيدي الآخرين لها آثارها . فبينا بأكثر مما يخيّل لنا أن ( شوبنهاور ) يسلم به .

واذن ، هل التهذيب الذى يأخذ به كل امرئ نفسه يعد أكثر من نوع من التربية الذاتية التى ترقيه قليلا قليلا ؟

انا لتخشى أن يكون ( شوبنهاور ) ، فى هذه المسألة الأولى التى هى أساس انشغاقه ، قد بالغ مبالغة جاوزت الحد .

ومن المؤكد أن الترتيب الذى وضعه ( شوبنهاور ) لأنواع السلوك وتلك الأهمية التى علقها على العاطفة وعلى الرحمة هما أمران حريان بالاعتبار .

---

(١) وجع الإحساس هو ما يعبر عنه ( رد الفعل ) .

لكن هل كل ما يعمل يدافع الرحلة يكون دائما على سنن الاخلاق ؟  
كم من مرة كانت فيها هذه العاطفة الجميلة جدا ترجحنا  
للضعافات والعمايات (١) !

وليست هذه النقطة ، مع ذلك ، هي اضعف المغازم في هذا  
المذهب . بل هناك المبررات الميتافيزيقية للمذاهب نريد ان نعرف  
ماقيمتها ؟ انها امور احتمالية كما هو الشأن في جميع الآراء ، وجميع  
الهواجس الميتافيزيقية . بل انها لأعرق من كثير منها في هذا  
الوصف .

ولنسلم جدلا اننا بهذه الارادة التي هي سر طبيعتنا ، انما  
نكون كائنات واحدا ، فهل من الممكن ان استنتج من ذلك ان ألم  
ضميرى هو ، لهذا السبب ، ألم ضمير غيرى ؟ وان سرور ضمير  
غيرى هو ، لهذا السبب ، سرور ضميرى ؟ ان تعبيرات كهذه حرية  
بأن نمد البلاغة والشعر الروائى . لكن هل البلاغة والشعر الروائى  
يكونان الحقيقة ؟ ان طبيعة ( شوبنهاور ) تحمله دائما على ان يدعى  
لنفسه الحق بسهولة أكثر مما ينبغي .

يجب ان نعرف ، مع ذلك ان ( شوبنهاور ) قد كان في هذا  
الصنيع صاحب عذر . انه في تكوينه هذا المذهب الذى يجده وبطريقه  
كان يسير ، في الحقيقة ، على هدى رأى من تلك الآراء النفيسة  
المانورة الانسانية . وكان ، والحق يقال ، مملوءا بالثورة ضد  
عادات العالم الغربى . بيد انه لم يقم بتلك المعارضة كما صنع  
الا لانه يجد من نفسه موافقة لحكمة الشرق الاقصى .

كانت تلك الحكمة منتشرة في التعاليم القديمة للبوذية الهندية  
والصينية . وتلك التعاليم تستحق ان يفرد لها بحث خاص  
مستقل .

---

(١) اى كثيرا ماثلل الرحمة على انها صادرة عن ضعف ومن خطل في الراى  
وكم من رحمة نصرت باطلا واضاعت حقا .

كانت العناصر المتناقضة تختلط فيها : فيها ترى ديانة شعبية ، وعبادة للأرواح التي تستدعى وتسترضى ، وعبادة للموتى شبيهة بتلك العبادة التي ظهرت عصرا طويلا في الجاهلية الاغريقية اللاتينية . ولكن يرى فيها ايضا تعاليم ميتافيزيقية وحكمة جديرة بالاعتبار . ان الديانة الشعبية التي سميت بالبوذية لا يصاب فيها من البوذية الحق الا اقل كثيرا مما يوجد منها في طائفة من الآراء الفلسفية التي استمالت اليها عددا من الأنباع ، والتي أشرب ( شوبنهاور ) حبها .

والمبدأ الاساسي للحكمة البوذية يمكن تلخيصه في بعض قضايا بسيطة .

- ١ - ان الشر هو الألم في جميع اشكاله ، وفي جميع مظاهره .
- ٢ - الألم يصدر عن الشهوة . وهذا الذي يشتهى شيئا قط لا يمكن أن يعد محروما من شيء . واذن لاشيء يمكنه ان يجد سبيلا الى تحديه . ومن أى شيء اذن يمكن ان يتألم ؟
- ٣ - ان البلمس الشافي من الألم هو ، بالتالى ، ان يقضى على الشهوة .

ومن اين تأتى الشهوة ؟

ان الميتافيزيقا البوذية ترجع ذلك الى الفرور الأعمى .

ليست الشهوة الا جهدا يبذله فرد للوثوب على آخر في سبيل منفعة الفردية . بيد ان هذا الفرد ليس الا خيالا ، كما ان الأفراد الذين يبحث عنهم كل فرد لبسوا الا خيالات ، كما ان الفرد الباحث هو ايضا خيال !

علينا ان نلقى نظرة على المحيط . انه بطبيعته واسع ثابت . وعلى سطحه ترى امواج متدفقة . ان هاتيك الامواج بالنسبة اليه ليست اكثر من تجاعيد زائلة .

أما هو في نفسه ، وبالرغم من تلك الأمواج ، فإنه محتفظ بكل  
ماله من ثبات . وهذه النسبة بين المحيط والأمواج هي بعينها  
النسبة بين الوجود وبين الشخصيات التي يحويها .

إن الوجود هو جوهر الحياة . إنه الخالد الدائم الذي لا يتغير  
وليس الفرد أكثر من موجة على سفحه . إنه موجة ترتفع ثم  
لا يثبت أن تتلاشى بعد لحظة من وجودها . هو مظهر حائل ووهم  
زائل ، وكل من يفهم هذا فإنه سيقدر ، على ضوء هذا الواقع  
قيمة الفرور المضحك لهذه الشهوة . إنه سيمسك ، إذن ، عن  
تسهي أي شيء ولن يخاف كذلك شيئا بعد . ولن تكون الحركة  
والكثرة ، في نظره ، أكثر من تخیلات وهمية بشيعة ، لدقة إدراكه  
لسر الوجود ، بانسامة ساخرة . وهناك تكون الافارقية المطلقة ،  
والحرية المطلقة ، والراحة المطلقة .

وما ثم شك في أن هناك فروقا بين الطرائق التي تفسر بها  
التعاليم البوذية الأخلاقية .

فغريق منهم بمجد أعمال الرحمة ، والتضحية الكاملة ، والتجرد  
من كل غرض دنيوى ، ليس لخير بنى الإنسان فقط ، بل لخير كل  
كائن حي .

وآخرون يضعون في المرتبة العليا السلام الروحي ، والسلامة  
الفردية للضمير المتحرر من الشهوات والرغبات الجامحة .

وليس هناك ، أن في نظر هؤلاء وإن في نظر أولئك ، إلا صورة  
واحدة للحكيم . إنه هو ذلك الذى يزهد في كل شيء لأنه لا يرى  
في الكثرة المتحركة إلا ضلالا وكذبا ، والمآل .

وليسمح لنا بأن نعرض هنا للذكر ( لى تزو ) تلميذ (لاوشانج)  
الذى هو أيضا من المتشيعين لآراء ( لاو تزو ) . أن أحد النصوص

الصينية التي ترجمها ( ر. ب. ليون ويجر ) تقص علينا مَراقى  
التجاح التي صعد فيها ( لى تزو ) سابقا عندما كان تلميذا .

اتفق ثلاثة أعوام فى نسيان طريقة الحكم على الأشياء ووصفها  
بطريق الكلام وعندئذ شرفه معلمه ( لاوشانج ) بالتفاته .

وفى نهاية خمسة أعوام لم يعد يحكم على الأشياء أو يصفها  
بطريق الوجدان الباطنى ؛ وعندئذ ابتسم له استاذہ ( لاوشانج )  
لأول مرة .

أما فى نهاية سبعة أعوام ، حيث نسى الفرق بين نعم وبين لا ،  
وبين التجاح والاختفاق ، فان استاذہ أدناه ، لأول مرة فأجلسه  
على حصيره .

وفى نهاية تسعة أعوام ، كان قد نسى كل تصور للصواب  
والخطأ ، وللخير والشر ، وللإنانية وللغيرة ، حيث كان قد أصبح  
لافرقيا (١) أمام كل شيء . وعندئذ تجلت له العلة بين علم الظواهر  
وبين حقيقته المحجبة ، ومذ ذاك استغنى عن جميع آلات الحس . .  
ونمت روحه بقدر ما كان ينحل من جسمه . أما عظمه ولحمه فقد  
صارا من السوائل بل . تأثرا (٢) . أنه فقد الحس بيقعد الذى  
كان جالسا فوقه ، وبالأرض التى كانت قدماه ترسوان عليها .  
وفقد كل علم بالفكر المصوغة فى عبارات وكل علم بالكلمات التى تصاغ  
منها العبارات . أنه وصل الى ذلك المقام حيث العقل الساكن  
لايستطيع شئ أن يحركه .

ذاك هو الرجل الحكيم ، والرجل المقدس بين جميع الكائنات .  
وتلك هى حكمته التى يطربها لنا ( شو بنهور ) .

---

(١) لانارقيا : أى منسوب الى ( الانارقية ) وهى الحال التى يبلوفها مستوى  
عند المرء جميع الأشياء والاحوال .

(٢) أى صار انرا لاكتافه لهما .

ان الشرقيين ، في نظره ، قد تحرروا بأحسن منا ، من القناع .  
لقد أدركوا جيدا أن الكل ليس الا واحدا ساكنا ، وغير  
متغير . وتخلصوا ، بأحسن منا ، من قيد الزمان ، والمكان ،  
والضرورة واوهام التشخيص ( الفردية ) . الحكيم الحقيقي هو  
الفقير . وصل بقلبه ، دفعة واحدة ، الى مقام من العلم يطلب  
العقل منا للوصول الى مثله ان نتروى في كل شيء . انه اذن  
اكثر من انسان : انه شيء خالد ، لا فارقى امام كل شيء . انه  
كذلك بفراعيه البيستين ونبات الاهليقي الذي يأخذ في التسلق  
حول ساقيه .

ولنتذكر هنا المبارات التي يختم بها ( شوبنهاور ) كتابه  
( العالم كإرادة ) : لو كان لك ملك العالم ثم فقدته فلا يحزنك  
ذلك : ان هذا ليس شيئا .

واذا ما غدا لك ملك العالم فلا يفرحك ذلك : ان هذا ليس  
شيئا .

الضراء والسرء الى ذهاب . فاذهب أنت ايضا امام هذا  
العالم ، ان هذا ليس شيئا .

تلك كلمات سامية . لكن هل هذا هو كل ما تريد ان تقواه  
الحكمة الانسانية ؟ هل الدواء الوحيد للألم هو الموت الكامل  
للشهوة ، وان تقضى ، ليس فقط على ميول الفردية ، بل ايضا  
على تلك الإرادة الكونية نفسها بينما طبيعتها بالضبط هي ضد  
الموت ؟

ان حكماء الجاهلية الاغريقية - اللاتينية كانوا اظهر اعتدالا  
ومنطقا في تقريراتهم . انهم كذلك قد فهموا أخطار الشهوات،  
ونصحونا بأن نعدلها ، وان نضبطها . بيد أنهم كانوا يعتقدون ان  
تعاليمهم صالحة الى حد ما ، وان حكمتهم اكثر اعتدالا من ان

تمدح لنا الناسك الشائنه المنظر ، ذلك الحى المتمثل فى هيكلى  
عظمى .

وهناك صورة اخرى من المذاهب المشقة تختلف اخلاقا  
بيننا عن مذهب ( شوبنهاور ) ، انتهى اليها جماعة من النشويين  
الجبريين عنوا بالمسالة الاخلاقية ، وكان لهم من العلم ومن  
الاستغلال مكانة ملحوظة تؤهلهم لان يتابعوا طريقهم حتى النهاية .  
ولقد كان يتعين منطقيا ان يدرس اولئك الفلاسفة اخلاق كل  
شعب ، فى كل دور تاريخى له ، وخلقية كل فرد فى كل ساعة من  
ساعات حياته ، كما لو كانت تلك الاخلاق نتائج لا يمكن ان تختلف  
عن مواعيد ظهورها ، وعلى اعتبار انها نتائج قابلة للشرح ، ولكن  
دون ان يكون فى الامكان استخلاص اية قاعدة للإرشاد ، او للعمل ،  
من بين ثنائياها .

ولقد كتب ( تين ) من قبل : ان الفضيلة والرذيلة ليستا  
مجهولتى المصدر . انهما تشبهان السكر والسلفات .  
وهذه العبارة نفسها هى مايجب ان يكون اساسا لتلاخلاق  
النشوية الجبرية .

يبد انه يجب فقط ، ان لا نخدع انفسنا : ان زعماء هذا  
المذهب جميعا لم يبلفوا نهاية ما ترمى اليه فكركم . وهذا  
ينطبق ، بالخصوص ، على ( هربرت سبنسر ) . انه اوضح فكرته  
فى كتابه ( قواعد الاخلاق النشوية ) . والكتاب ، فى ذاته ، من  
أمتع الكتب . لكن هل يحويه هذا الكتاب ، وما يوحى به يعد  
النتيجة الطبيعية للمبادئ الاساسية المعترف بها فى المذاهب .

ليس ثمة شك ، ان ( سبنسر ) على الرغم من جبريته ،  
ونشوبيته لم يتصد للمسالة الاخلاقية بنفس الروح التى عرفت



عند فلاسفة الأخلاق الكلاسيكية والأخلاق الماثورة . وهذا هو ما يتحصل من مقدمة الكتاب نفسها . انه اشار فيها الى أنه يعتبر ( كضرورة ملحة ) أن توضع ( على أساس علمي ، قواعد السلوك المستقيم ) .

وهو يشكو من سابقه من الأخلاقيين الذين قدموا ( القاعدة الأخلاقية ) في ( صورة منفردة ) حيث شادوا أساسها ( على الخرافة وعلى الزهد ) . وهو يتشدد بازاء أولئك الذين قدموا للانسانية ( مثلاً أعلى ) يعد مثبطاً لأنه في الواقع بعيد المنال . ولقد تعهد ( سبنسر ) بعلاج ذلك كله . وهو في هذا الكلام يتسبب المؤلفين في الأخلاق النظرية الكلاسيكية .

يبد أن ( سبنسر ) يفترق عنهم من بدء شروعه في تنفيذ خطته ، يوجد ، بناء على رأى ( سبنسر ) تطور في كل شيء : تطور في عالم الجماد ، وتطور في عالم الحياة العضوية ، وتطور عقلي ، وتطور في نظام الجماعة . واذن يكون هناك تطور في السلوك .

واذن ما هو قانون التطور العام للعالم ؟ انه يتحدد بهذه الكيفية : « ان التطور كمال للمادة ، يكون مقرونا بتلاش مصحوب بحركة » ، وفي أثناء ذلك يمر هذا الكائن المتطور ( من البساطة الى التركيب ، ومن اللامتنوع الى المتنوع ، ومن اللامحدد الى المحدد ، ومن اللامتناسق الى المتناسق ) بينما تخضع ( الحركة المذكورة هي ايضا لتطور مماثل لتطور المادة ) .

وهذا القانون يجده ( سبنسر ) في كل مكان .

انه ، كما وضحه بالضبط الأستاذ ( لالاند ) ينتهي بأن يصير من نوع سرير ( بروكيست ) . أهذا من ( سبنسر ) عمل ارادي ؟ أهو نوع من الأوهام يبدو في شكل انكار ؟ ان ( سبنسر ) لم يرقط في كل أمر سوى الأعمال التي تبدو كأنها تمده

بالصواب . انه ينسى سريعا ، وينسى غالبا ، أولئك الذين ينبهون على أخطائه أحيانا .

أما العوامل التي تعمل على سير التطور في كل شيء فانها في نظر ( سينر ) بسيطة .

أما أول هذه العوامل فهو اثر البيئة على الفرد عن طريق العادات التي تتكون فيها ، والوراثة التي تستبقى تلك العادات . وفي المرتبة الثانية من هذه العوامل هذا القانون المسمى « بقاء الأصلىح » الذى نبه عليه ( داروين ) حينما وضع قانون الانتخاب الطبيعى .

واذن ، بهذا يتم التطور . انه ليس وليد ارادة تخلقها وتنظم سيره . هو نتيجة طبيعية وحتمية للقوى الميكانيكية التي تسلمت العناصر الكونية بعضها على بعض ، بتفاعل ذاتى .

واذن فلنلاحظ ( السلوك ) متذكرين هذه الحقائق ، ولنلاحظه في الإنسانية بل في كل مكان . لتأمله عند ( الأميبيا ) وهي الخلية الأولية العضوية للحياة ، بقدر ما نتأمله في أشد الجماعات الإنسانية تركبا .

لتأمله عند الشعوب البربرية الحربية ، وعند الجماعة المتعدبة ذات النظام الصناعى .

ان مقارنة هذه الملاحظات تعطينا ، على رأى ( سينر ) ، ما سيكون عليه كل شيء في المستقبل . فكلما تبعدا درجات الحياة ، اعلاها فاعلاها ، رأينا السلوك يبدو متناسقا أكثر فأكثر ، ومعتادا أكثر فأكثر ، ومتنوعا أكثر فأكثر ، ومركبا أكثر فأكثر .

لكن ليس هذا أهم ما يسترعى النظر . ان دراسة السلوك تظهر ، قبل كل شيء ، هذه الحقيقة :

كل نوع من الأنواع لن يستطيع متابعة وجوده ما لم يكن هناك صلاحية في الأفراد الذين يكونونه ، لكي يحافظ على بقائه وتقدمه هو نفسه ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، لكي يلد أعقابا ويعمل على أن تتابع هي أيضا حياة مستمرة

وما لم يكن الفرد على درجة خاصة من الانانية فإنه لن يدافع عن كيانه ، وتكون نهايته القضاء .

وكذلك ما لم يكن هذا الفرد على درجة خاصة من ( الفيرية ) فإنه لن يعمل شيئا من أجل نوعه فتكون نهاية نوعه الانقراض .

ويلاحظ أن التطور يتجه وجهة تستلقت النظر : فالأنواع المنحلة تسود فيها الانانية . وما يعمل الفرد فيها من أجل نوعه إنما يكون عملا لا شعوريا . أما القاعدة العامة فهي أنه يضحي ، من أجل أنانيته الفيرية ، بكل ما يعوقها ويضيقها .

ولكن الأمر يكون على العكس ، كلما صعدنا في سلم الحياة لتلك الأحياء ؛ حيث نجد تحولات ظاهرة : هنالك تظهر ميول ( الفيرية ) وتضع بعد أن كانت ، من قبل ، ابتدائيات قافهة . إنها تعظم وتفرض سلطانها على نفوس عدد من الأفراد تعظم أهمتهم تباعا . وفي هذه الحالة ، من جهة أخرى ، يتحول ضمير الفرد إلى درجات من التنبه إلى الفيرية أعلى فأعلى . ففي الحب الجنسي ، والحب الوطني وفي حب الأمومة ، تبدو هذه الظاهرة سافرة أوضح فأوضح .

أما في الأنواع الجماعية فإن هذه الظاهرة تدرك أسمى أوجها . وهي في الجماعات الانسانية أظهر منها في الجماعات الحيوانية .

كما أنها في الأمم الصناعية أظهر منها في الأمم ذات النزعة الحربية .

ومتى أصبحت ( الغيرية ) ذات تفوق فانها تبعا لذلك تترجع  
عن نفسها ، فينا ، في صورة هذه الميول التي نحسها من ( المشاركة  
الوجدانية ) وحب العدل والتضحية ، تلك الميول التي تستولي  
على ضمائرنا مع مالها من سلطان وإيلا .

وليس هذا كل ما هنالك . انه كلما توطدت ( الغيرية ) في  
نفوس الأفراد ، تراءت في احساسهم ظواهر هامة . انهم يبدأون  
بحسبون بلذات انانية وشخصية عندما يحضون بالعمل بعض  
المبادئ (الغيرية) . كما انهم يشعرون بالآلم والسام حين يخالفونها  
الى العمل بما يناقضها . وتأخذ هذه الظاهرة طابعها البارز عندما  
نرى اناسا جد تمسأ لأنهم لم يرضوا عاطفتهم الغيرية . ولو على  
حسابهم الخاص . اليس هذا هو حال أولئك ( الاساسيين )  
المتأزين الذين تدعوهم ( مشاركتهم الوجدانية ) الى الرثاء بجميع  
الآلام الانسانية رثاء يجعلهم لا يستطيعون ان يحشوا الالعمل على  
تحقيقها ؟ اليس هذا هو حال أولئك المجرمين الذين تملكهم  
ندامات الضمير حتى يبدو لهم ان من المسحيل عليهم مسامة  
الحياة فيعمدون الى الانحار تخلصا من ذلك الآلم الذي يطاردتهم ؟  
اليس هو ، ايضا ، حال كثير من الوجدانات التي رعت الى حد  
انها تشعر ، قبل كل شيء ، بالحاجة الى ان تكون راضية عن  
نفسها ، وإلى الظفر بذلك الاطمئنان الادبي الذي يدونه بن سعى  
لها للذة ؟

وما اوفر الدلائل الشاهدة بان التطور يتخذ هذه الوجهة  
التي اوصحها الى ان يحقق لنفسه في العالم ( غيرة انانية ( ١ ) .  
وعلى هذا الاساس لا يتردد ( سينسر ) في ان يشهد من  
الصروح ما شاء : ان التطور الذي تم الى هذا الحد سيتابع مسره .

( ١ ) مراد بالغيرة الانانية هنا اعتماد المرء للتضحية في سبيل اسماء غيره  
لكن يسمد هو شخصيا عن طريق مسامة غيره .

وسوف تكون الانسانية في المستقبل اوفر ( غيرية ) بما لم يتيسر للانسانية في عصرنا هذا . وسوف يتذوق افرادها ايضا من لذة تلك ( الغيرية ) بما لم يعرفه الافراد في عصرنا هذا . وسوف يتألمون اذا نقصتهم تلك ( الغيرية ) بأشد مما يتألم لذلك اهل عصرنا الحاضر .

ويتبنا ( سبنسر ) بوجود عالم اخلاقي يفاير تماما عالمنا هذا . فمثلا ، نحن في عالمنا الحالي نشعر بثقل التضحية في اطراح انانيتنا لتحقيق أعمال العدالة والرحمة ، اما في الانسانية الآتية فسوف تكون الحال غير الحال . سوف يكون كل فرد هكذا مزودا بعاطفة ( الغيرية ) البليغة الانانية ، الى حد انه يخاطر بأن يثور لكي يساهم ابلغ مساهمة في سعادة الآخرين .

وفي ذلك الحين لن تكون ممارسة الأعمال ( الغيرية ) هي ما يحسه الفرد عبئا على كاهله ، بل ستكون هذه الأعمال نفسها ، في الحقيقة ، موضع منافسة .

وسوف يكون البقاء داخل حدود هذه الانانية الوضعية هو ذلك الامر الذي يتباعد عنه كل فرد ويأنف منه . اليس هذا هو المشاهد في الجماعات المهذبة ؟ واذا لم تكن هناك الاحبة من التمار لعدة من الضيفان فلن يكون شأن ايهام ان يطلبها لنفسه . واحيرا سنكون هذه الصورة نفسها هي هي بعينها أمام جميع حيرات الدنيا . سيكون سمة الانسانية المستقبلية ، كما تصفه لنا هذه العبارة المعروفة من اخلاق القروسية : ( ابدا انت ، من فضلك . لن اقوم بعمل ما لم تبدأ ( ١ ) ) .

وها هو ذا ( سبنسر ) يفجأنا بادخال نتائج تتناسب وخططه التي اشتملت عليها مقدمته ؛ تلك الخطط التي يخيل أنها قد

( ١ ) اي لن ابداءك بالهجوم ولا اضررك الا اذا بدأت انت .

صارت نسبيا : ان المرء الذى يحس بتعاسته من أجل انه لم يعر أعمال العدالة والطيبة حقها من التفاته فهو الرجل (الأكمل تطورا). وهو اضبط مقياس جدير بالاعتبار فى انسانيتنا الحاضرة . وانه ايضا فهو انسان المستقبل . واناس كهؤلاء هم الجديرون بالشناء وان يكونوا موضع القدوة .

وهنا فقط تنشأ مشكلة . هل مثل هذه الإيحاءات يعتبر خيرا بالنسبة للمذهب كهذا نشوئى وجبرى فى الوقت نفسه ؟ أمى فى الحقيقة ؟ ما كان يجب ان يستخلصه ( سينسر ) من المبادئ التى طالما اعتمد عليها ورجع اليها ؟

ان الانتشار (١) ليس بذى ضرر فى العلوم الرياضية . فتجديدات قوس الدائرة مثلا تعتبر من البساطة بحيث ان نتائجها لا تحتل الشك . أما فى جميع العلوم الأخرى فانها بليغة الأضرار . وهى فى أية ناحية ليست بأبلغ ضررا منها فى أبحاث التطور الاجتماعى .

ولنسلم ، وهذا غير مؤكد ، ان السلوك قد تطور الى هذا الحد فى اتجاه خاص ، ولنسلم بأن هذا الاتجاه هو نفسه عين ما رآه ( سينسر ) . ان هذا لن يدل قط على أن التطور الذى انتدا على هذه الصورة سيتابع سيره فى هذا الاتجاه نفسه . ان ما يسمح قانون التطور بالإبقاء عليه انما هو ( الكائنات الأصلح ) . لكن من الذى يستطيع أن يتنبأ بما سوف تكون عليه البيئات الطبيعية ، والبيئات البيولوجية ، والبيئات الاجتماعية ، والبيئات ( المنحلة الروابط ) فى عالم الغد ؟ من الذى يستطيع أن يرجم بالتالى بما سيكون عليه ، غدا ، أفضل الاستعدادات ؟ ومن الذى يستطيع الحدس بما يجب أن يكون عليه غدا تواعد السلوك لكى تظل واقيا من السقوط ؟ ولنفرض مثلا ان الشمس

---

(١) الحكم قبل الاستقراء الكافى

ند ضعفت طاقتها بدرجة مهمة وبصورة دائمة ، وان الهواء قد تغير في صورة قوامه ، أو في نسب عناصره الكيميائية ، وان الجماعات الانسانية قد تحولت الى النظام الصناعي كلها منتجة أو غزيرة الانتاج . فهل يكون اذن من المؤكد ان الاسباب الخاصة التي حققت للأفراد وللانواع بقاءها الى اليوم ستبقى دائما صالحة لهذه المنح ؟ وهل من المؤكد ان ما يجعل الافراد ( اصلح للبقاء ) اليوم ، لن يصيرها غدا ( اقل صلاحية ) ؟ أم هل من المؤكد انه لن يحدث في سلسلة التطور ما يقطع احدى حلقاتها ؟ هكذا نجد ( سينسر ) بتخمينه هذا لا يحقق عملا من أعمال العلم ، وانما هو بعضى في عمل من أعمال العقيدة .

وهل هو . يحقق غير ذلك عندما يقرر ان ناس الفسد سوف يكونون افضل من ناس هذا الزمان ؟ ان التطور في رأى ( سينسر ) هو عامل اصلاح . بيد انه ليس هناك من القضايا ما هو أجدر بالمعارضة من هذه القضية التى يدعيها .

ان هذا الذى يقضى عليه قانون الانتخاب الطبيعى بالانقراض انما هو طبقة الافراد والانواع والجماعات التى هى من رداءة الاستعداد بحيث لا تصلح للبقاء فى البيئة التى تكتب لها ، ولا تصلح لان يكون منها أصل من أصول الاحياء . فهذا القانون يحقق ، اذن ، البقاء والتفوق لهذا الذى يستطيع ان يعيش وينسل على خير ما يمكن ، فى ظروف خاصة . ولا شيء يحققه غير هذا . ان نجاحا نسبيا ينشأ عن ذلك ولا شك ؛ لان الذى يكتب له البقاء هو وحده الذى يعرف كيف يعبد نفسه على وفاق البيئة التى يتطور فيها . لكن هل يتحصل من ذلك نجاح مطلق ؟ من ذا الذى يجسر على ادعاء هذا ؟ فى بعض الاحوال تكون القوة المهيمنة للبقاء هى الضعف ، والبلاهة ، واللاخلقية . ونحن نرى انه فى زمن الحرب ، مثلا ، انما يكون جديرا بالبقاء من تعفيه صحته الضعيفة

من تجنيده ، ومن يتاح له فرصة بقاءه ، بحكم مهنته ، حبسنا بين جدران مصنع بينما مواطنوه الآخرون يقاتلون ، ومن يعرف ، في كثير من الأحيان ، كيف يتخفى بجبن ، وكيف يتوارى حتى يتخلص من الخطر .

واذن ، هل الاصلح للبقاء هو الأفضل ؟ احيانا يكون هو الأفضل ولا ريب ، ولكن على وجه التاكيد ، ليس دائما هو الأفضل .

وحتى على فرض أنه من المستطاع الحدس بأن الانسانية المقبلة ستكون على هذه الحال أو تلك ، فباى حق يدعى أو يوحى بأنها، لهذا السبب ، سوف تكون أفضل من الانسانية الحاضرة ؟ في هذه المسألة . أيضا ، يدخل ( سبنسر ) عملا من أعمال العقيدة .

وحينئذ يمكن ان نرى في احياءات سبنسر التربوية هذه ( لا منطقية ) أخرى .

واذا كان ( سبنسر ) قد أبان عما سوف يكون عليه انسان الغد فالام يدعونا ؟ أيدهو انسانية اليوم ، منذ اليوم ، الى ان تكون انسان الغد ؟ يا لها من نتيجة عجيبة ؟

ان الحرية في رايه بالاعتبار انما هو وحده العمل الذي يمكن ان يكون سببا للذة . والحرى ، في رايه ، بالاطراح انما هو العمل الذي يكون سببا للالم . ولنسلم بهاتين القضيتين . انهما تستتبعان نتائج : اذا كان الناس في المستقبل سيجدون اللذة في الضربة فانهم سيكونون حتمى اذا لم يطيعوا دواعيها . واذا كان يوجد بين الناس اليوم بعض افراد قد اتبع لهم ان يكونوا من التهذيب على ما سيكون عليه انسان الغد فالحق انهم سرتكون خطأ فادحا اذا لم يطلبوا ، في اعمال العدالة والطيبة والرحمة ، بتابع السرور التي تشيعها في نفوسهم تلك الاعمال .



ولكن ما الرأى فى اولئك الذين لم يصيبوا شيئا من هذه المزية؟  
الا يكون من التفرير بهم ان نقول لهم : اعملوا عما لو كنتم متصفين  
بها ؛ بينما قلوبهم خواء منها ؟

ان كل ما يسمح به المنطق لـ ( سينسر ) فى هذه النقطة لا يعدو  
حث الناس على ان يتطوروا بطريقة يستشعرون بها تلك المزية .  
لكن يبقى فقط ان يقال : وهل هذا التطور الذى يحدث فينا  
موكول الى اردتنا ؟ واذا كنا نشعر باننا سعداء بما نحن عليه فى  
الحال المائلة لنا ، فما الذى يدعونا الى البحث عن احوال اخرى  
لكى تكون على غير ما نحن عليه ؟

كيف يتغاضى عن فهم تلك الشبه الخفية التى عوجت منطق  
( سينسر ) فى هذا الموضوع ؟ وكيف ندهش لهذا ؟ ان الحقيقة هى  
ان مذهب التطور الجبرى لا يستتبع تلك النتائج الاخلاقية التى  
نرى ( سينسر ) يكذب نفسه فى استخراجها منه . ان له نتائج اخرى  
جد مخالفة لهذا . وها هى ذى المبادئ ، المهمة للمذهب : ان كل  
ما هو خطر فى اية بيئة من البيئات ، على الافراد او الانواع ، او  
الجماعات ، يكون عاملا من عوامل فئائها وتلاشيها . كما ان كل  
ما هو نافع فى اية بيئة ، للافراد او الانواع او الجماعات ، فى  
حفظ حياتها ، واعقابها ، يكون على العكس ، محققا لنجاحها ،  
وتكاثرها ، وسيادتها . ومن ناحية اخرى ، ليس يوجد فى هذا  
الكون شيء دون ان يكون هناك سبب لوجوده . وكلما وجدت  
اسباب للوجود مهياة نتج عنها ، باطراد ، تلك النتائج نفسها من  
وجود الاشياء .

ولنسلم بهذا . لكن ما الذى يمكن ان يكون فى مذهب كهذا من  
الاخلاق الحية ؟

ان الاخلاق تتألف من طائفة من المعتقدات الاجتماعية التى  
تتلك ضمائر جماعة من الجماعات ، فى دور من ادوار تطورها .

وهذه المعتقدات تحمل على مراعاة ما هو واجب الفعل ، وتجنب ما هو واجب الترك . انها تكون مجموعة من الالتزامات : التزامات تتعلق بالطريقة التي يؤدي بها كل انسان واجبه نحو نفسه ونحو أسرته ونحو وطنه ونحو اشباهه ونحو دينه ونحو حكومته ونحو مهنته وسائر واجباته الأخرى .

وهذه الالتزامات قد نشأت رويدا رويدا ، وكثير منها قضي زمنا من الحياة ثم قضي . والبعض الآخر يتدفق تياره ، في فترات معينة من التاريخ ؛ ولكنه لا يدوم سرمدًا . ولهذا ترى التزامات للحرب والتزامات للسلام ، وأخرى لعهود الرخاء ، وسواها لأيام المجاعات . ومن هنا يبدو جليا ان نشأة هذه الالتزامات وبقائها وسيادتها انما تصدر عن سبب واحد : هو ما فيها من منفعة للمجتمع مباشرة أو غير مباشرة . ولن تعيش جماعة ما لم تكن على توافق مع بيئتها الطبيعية ، وبيئتها البيولوجية ، وبيئتها الانسانية حيث تتابع تطورها .

وهذا هو السبب في أن بعض المعتقدات الأدبية تسود بينها وتنتشر . فما كان منها مقويا للجماعة دام وثبت وما كان من عوامل ضعفها وفنائها تماحى واختفى . وهذا هو بالضرورة السبب الحقيقي الذي يعال به مذهب التطور الجبري وجود المشاعر الأخلاقية ، والرواج الذي يكتب لبعضها ، في بعض الأدوار التاريخية وفي بعض البيئات :

أما الفرد فانه يشابه الجماعة في هذا ايضا . انه يبدأ حياته وليس له سوى تكوين جسماني وعقلي وأخلاقي ما يزال في بدء نشأته . وهذا التكوين انما يفسر بتلاقى طائفة من عوامل الوراثة فيه . وبتمازج هذه العوامل فيما بينها يتكون منه ، منذ ولادته،

ذلك المخلوق الوراثي . ومع ذلك هو يحل ، بالضرورة ، في بيئة طبيعية ، وأدبية ، ويتأثر بمؤثراتها . وأمام هذه المؤثرات نراه يرد عليها بمغافيه من هذه الاستعدادات الأولى . ومن هنا ينشأ التطور الذي تكون عليه حياة كل فرد : انه يظهر ، في بعض الأفراد ، رذيلة واجراما ؛ ويظهر ، في البعض الآخر ، سموا وفضيلة . وفي جميع الأفراد من هؤلاء وأولئك ليس هذا سوى نتيجة للوراثة التي تهيات للفرد ، وتطورت تطورا آليا في بيئة كتبت له . هذا هو ما يتمين ان يسلم به مذهب ( تطور جبرى ) كهذا المذهب .

ان مهمته هي ان يبين كيفية تكون المشاعر الأخلاقية التي تسود ، في كل بيئة ، في كل دور من ادوار التاريخ ، وأن يبحث في سلوك كل فرد ، في كل لحظة من لحظات حياته . اما الحكم على هذه المشاعر ، أو على أنواع السلوك بناء على مبدء مطلق فليس هذا من شأنه . وكل ما يمكن هو ، على الأكثر ، أن يقال : ( انه على فرض أن الحياة شيء مرغوب فيه ، يكون أولئك الذين يتوافقون مع بيئتهم ، بطريقة تحقق لهم السيادة ، محققي فيما يصنعون ) . ان هذه لعبارة جد قاسية ! اليست حكما قاسيا على أولئك الذين لأنهم رفضوا التوافق مع بيئتهم ، كما فعل سقراط ، راحوا شهداء في سبيل ما أقنعهم ضميرهم بسموه وعلائه ؟ اليس حكمها مشرفا لجميع الضعفاء والمدهانين الذين يحسنون الانحناء امام الظروف القاسية أو المفعمة بالنكبات لكي يفوزوا بالنجاة ؟

## المذاهب الأخلاقية

في القرنين ١٩ - ٢٠ م

ليس بين جميع المذاهب التي عرفت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ما هو أجدر بالاعتبار من هذا المذهب الذي وضع اسمه الأستاذ ( ليفي برون ) في كتابه المسمى : ( الأخلاق وعلم المعاديات ) . وهذا الكتاب بالنظر الى موضوعاته الأساسية يتألف من ثلاثة اقسام :

في القسم الأول منه حاول المؤلف أن يبرهن على أن الأخلاقيين من أصحاب المذاهب المأثورة قد دأبوا وراء غاية لا سبيل الى تحقيقها . ان غايتهم المعروفة هي ان يضعوا قواعد السلوك الأخلاقي على أساس علمي . وهذه الغاية هي تأسيس ما يسمى ( العلم التقديري ) ، واضعين لهذه الغاية قواعد للسلوك ، مقررين ( مثلاً أعلى ) يتبع . ولكن فكرتهم عن ( العلم التقديري ) ، كما يفهمونه هي موضع تناقض . ولنمتحن العلوم المختلفة التي جاوزت طور التكوين وتوطدت دعائمها كالعلوم الرياضية وعلم الطبيعة . ان ما تكشف عنه هذه العلوم هو دائماً من نوع واحد : هو الحقيقة الناتجة من ظواهر مؤكدة . فالذي يشغل الرياضي انما هو ، مثلاً ، تصنيف الخواص الحقيقية للمثلث . والذي يشغل الطبيب مثلاً انما هو ضبط قوانين انتشار الأشعة . وليس ثم من شك ، انه عندما نعلم الحقائق النظرية لعلوم من العلوم فانه يصبح من الممكن ان نستفاد منها تطبيقات عملية .

بيد انه يتعين ان لا نخلط بين العمل العلمي بمعناه الصحيح وبين التطبيقات التي يمكن عملها تبعاً لحقائق اكتشفت .

وحيث كانت المحاولات الانسانية تقديرية ، فليس يمكن عدها علمية .

انه ، بالضبط ، لما كان المؤلفون للمذاهب الاخلاق الماثورة قد فهموا نقطة البدء فهما معكوسا فقد اوقفوا انفسهم في ورطة . ولكي يتوصلوا الى حل لمشكلتهم ، كما فرضوها ، فانهم لم يجدوا ، قط ، سوى مسلكين : ان يؤلفوا فلسفة ميتافيزيقية رجاء ان يتخلدوا منها مبررا لقضايا الاخلاق التي اسموها ؛ او ان يضعوا المبادئ التي يريدون ان يمنحوها سلطة مطلقة في صورة قواعد معصومة من الخطأ .

لكن ما الذي كان يمكنهم ان يحققوه بمثل هذه الجهود ؟ من ذا الذي يستطيع اليوم ان يتصور ان مذهبا ميتافيزيقيا يمكن ان يتجلى في صورة علمية ؟ والواقع انه من عهد ( كانت ) و ( أ. كونت ) لم يعد هناك رجاء في ذلك .

وماذا عسى ان يكون جواب اولئك الذين يحكيون بعض مبادئ لم يعطونها اسم القواعد ، لو انهم سئلوا : لماذا هم يعتبرون هذه المبادئ غير موضع للشك ؟

ومع هذا فاننا نرى جميع الاخلاقيين من اصحاب مذاهب الاخلاق الماثورة قد ادخلوا في مذاهبهم نفس هذه المسلمات التي تعد اختلاسية وجدلية : انهم جميعا قد فرضوا وجودا لطبيعة انسانية ثابتة على حال واحدة يمكن ان يشرع لها شريعة من عالم المجردات والمعاني ، دون ان يحسبوا حسابا للظروف ، والازمنة ، والامكنة ، والجنسيات ، والشخصيات . انهم جميعا فرضوا ان الضمير الاخلاقي وحدة مترابطة الاجزاء ليست اوامره الا تطبيقات مختلفة صادرة عن التزام داخلي اساسي متحد .

واذن ، فلا شيء اولى بالبطلان من هذين المسلكين . والحقيقة

هي انه ليس هناك انسان هو مستقل بنفسه ، كما فرضوه ، يمكن ان توضع من اجله حقائق اخلاقية مسلم بها دون جدال .

اما الضمائر فانها نشأت من التزامات امتزج بعضها ببعض ، كما انها ترجع الى اصول متنوعة ، بل وبينها في الغالب مناقضة تامة .

واذن ، فما هي الاخلاق النظرية بمعناها المأثور المتعارف ؟ يقول الأستاذ ( ليفي برونل ) انها عمل عجيب . ان العلوم يبدأ فيها عادة بتقرير حقائق نظرية . ثم يتلو ذلك تجارب لاستخلاص نتائج عملية من هذه الحقائق . اما في الاخلاق المأثورة فيبدأ بتقرير نتائج عملية قد اعتزم ، من قبل ، اعتبارها صحيحة . ثم يخترع لها بعد ذلك بناء مزوق من التصورات لكي يبدو للانظار انها قد صار لها ما يبررها . وكيف يعمل بغير هذا ذلك الاتجاه الموحد للمذاهب الاخلاقية ؟ انها ذات مبادئ مختلفة ، ونتائج متحدة . اكان من الممكن ان يقع هذا لولا ان واضعى هذه المذاهب قد وضفوا من قبل على اساس مسلم به ، تصريحاً او تلويحاً ، نفس هذه النتائج التي يريدون تبريرها ؟

اما القسم الثاني من هذا الكتاب السالف الذكر فله وجهة اخرى : ان المحاولات التي بذلها بناء الاخلاق النظرية ليست أكثر من محاولات عقيمة . لكن ليس معنى هذا ان الاخلاقيات يجب ان تستبعد من دائرة العلم . اذ من الممكن ، بدلا من هذه الاخلاق النظرية ، ان يوضع علم مستمد من العادات . لنبحث ، مثلا ، طائفة كاملة من النظم ومن العقائد الاخلاقية التي تبنى عليها تلك النظم : النظم المتعلقة بالزواج والنظم المتعلقة بالارث ، وتلك التي تتعلق بالرق ، او بتنظيم العمل ، او بالدفاع عن الوطن ، او بمنع الجرائم ، او بغير هذا من الامور . ان البحث ليدلنا على ان لكل نظام منها تاريخا . وانها جميعا ، تتغير حسب اختلاف

الأزمان . وانها تختلف باختلاف الجنسيات ، وباختلاف المواطن .  
وأذن من الممكن أن تشاهد وأن تقارن وأن تصنف اصنافا مرتبة ،  
وأن تدرس مقتضيات الاحوال التي اوجدتها ، أو التي قضت  
بزوال ما زال منها . وإذا كان هذا المشروع يبدو هائلا فان تنفيذه  
علميا يعد في حيز الامكان لأن ذلك ليس الا دراسة لظواهر  
تضبط وتقارن . ومن الممكن أن يستخلص منها ، بدراسة كهذه ،  
نتائج لا تقل انضباطا عن تلك التي تستخلص من دراسة علم  
الفلك ، أو علم النبات ، أو علم الحيوان .

وعلينا أن لا نستخف بنتائج علم كهذا عظيم الشأن !

أما القسم الثالث من هذا الكتاب فان الأستاذ ( ليفي برول )  
يعطى فيه ، في الحقيقة ، فكرة سبق أن أشار إليها ( أ . كونت )  
باختصار .

عندما كان علم ( البيولوجيا ) لا يزال متأخرا ، كان المرضى  
لا يكونون امر العناية بهم الا الى السحرة والمتطببين الذين لم يكن  
لمجهودهم فائدة الا لمن يواتيه الحظ . بيد انه منذ اللحظة التي وجد  
فيها على التشريح ، وعلم وظائف الاعضاء ، وعلم تشخيص الامراض ،  
كعلوم مرتبة الى حد الكفاية ، فقد قام على اثر ذلك فن طبي وفن  
جراحي استفادا من اكتشافات تلك العلوم نتائج هامة .

وهكذا الشأن في الاجتماعيات . وما بقي علم العادات منقوصا  
كيف يمكن أن تعرف معرفة علمية تلك المقاييس الجديرة بأن  
تستخدم لإصلاح حال المجتمع الانساني ؟ ان السياسة والتربية  
الاخلاقية لم يقوما على كفاية من البحث والتتوي . ان الدين  
حملوا عبء تأسيسهما لم يكونوا اكثر من اولئك السحرة ،  
واولئك المتطببين . ولو ان قد حان مجيء اليوم الذي ستعرف  
فيه الاحوال التي تكون نتيجتها وجود بعض الماديات في مجتمع ،  
أو زوال بعضها لكان في ذلك فرصة مواتية للعمل من طريق آخر

أحسن وأجدى . واذن كان يمكن ، في الحقيقة ، أن يطبق ( فن اجتماعي ) و ( فن سياسي ) بنى كل منهما على قواعد علمية . ولن تكون نتائجها أقل شهرة ولا أقل انضباطا من تلك النتائج التي يمتاز بها ، اليوم ، فن الطب وفن الجراحة .

هالك ما يمكن أن يكون عملا علميا بحق فيما يتعلق بالأخلاق والمعادات . أما ما عدا ذلك من ضروب البحث الأخلاقي فلا يعدو بعض آراء مضطربة ، وبعض تعبيرات بيانية تختلف درجة بلاغتها قوة وضعفا ولباقة وبراعة .

وبعض الفلاسفة يحكم على هذه الآراء بأنها مدعاة لخيبة الأمل ، فتجادلوا حولها بعنف .

إنها لقضايا مخيبة للأمل . وما هو ذا موقفها أمام مشاكل الحياة العملية : ولنفرض أن أحدا من خاصتي قد ارتكب بعض الحماقات . فأى موقف يتحتم على أن اتخذه بازاء ذلك ؟ أسعين على أن أخذه بالشدة لكي يتأدب ؟ أم أتركه ضحية للمعصوبات الطبيعية ؟ وإذا كان لي ابن فبأى خطة من التهذيب أخذه ؟ أوجب أن أعوده مصارعة الخطوب ؟ أم يجب أن أربيه على الصداقة والرحمة ؟ وإذا قدر لي يوما أن أكون مضطلعا بعبء من سياسة بلادى ، فما الذى يجب على نحوها لكي تتجه السلطات وجهة موفقة ؟ أوجب على أن أمنح صوتي لأولئك الذين يعملون على صون الأمن العام ؟ أم لأولئك الذين يوسعون دائرة المشروعات الاستعمارية ؟ أم للذين يحددون على هذا الاعتار أو ذاك ، نظام الضرائب ؟ أوجب على أن أميل إلى القضاء على شرب الكحول ، وأن قضى بذلك على بعض الحريات ؟ أوجب أن أميل إلى نظام استقلال الكنائس أم إلى ديانة تسيطر عليها الحكومة وتعتبر فسائسته موظفين ؟ هذه المشاكل وكثير سواها تعرض لها كل امرئ ، في حياته على الدوام ، وكل امرئ ملزم أن يتخذ حيالها موقفا معينا . وعند كل إنسان شعور بأنه يمكنه اتخاذ ذلك



الموقف . والآن ، فلا بد له من مبادئ معتبرة يمكنه ان يرجع اليها عند الحاجة . وهذه الضرورة هي التي حفزت الاخلاقيين من اصحاب المذاهب الماثورة الى وضع مبادئهم الاخلاقية دفعا لما عساه ان يعرض من هذه الاحتياجات . وماذا عسى الأستاذ ( ليفي برول ) ان يكون جوابه اذا ما سألته سائل ، في مثل هذه الاحوال المختلفة ، عما يكون من الصواب ان يعمل ؟ ان الأستاذ ( بيلو ) وقد دقق المناقشة في هذه المسألة بما يدل على شدة تأثره . وسيضطر المنطق الأستاذ ( ليفي برول ) ان تكلم هكذا : « ان الاجيال المقبلة سوف تعيش في عصر بلغ فيه علم العادات مبلغ الكفاية من التقدم . وانهم سيكونون في احوال كافية لكي يميزوا بجلاء ما كان يجب ان يتبع في هذه الظروف الحاضرة . اما انتم يا ابناء هذا الزمان فما انتم سوى بواكير زمن لا يزال هو ايضا في دور طفولته . انكم لن تفقدوا على ان تعرفوا معرفة علمية ما هو الخير لكم فيما يجد لكم من احوالكم . اعملوا ، اذن ، ما يبدو لكم انه الاحسن ، حسب ما توجيه اليكم طباعكم ، واثور تعاليمكم الاخلاقية ، خطأ كان ذلك ام صوابا ، على قدر ما يتيح الحظ » . وتلك ، بدون شك ، نتيجة مؤلمة ! انها على الاخص مؤلمة كما يرى الأستاذ ( بيلو ) ، لان نمو الأبحاث التاريخية وعلم العادات الاجتماعي لا بقويان مشاهرتا الاخلاقية التي نستشعرها من طبيعتنا واثور عاداتنا ، بل يبدو لنا ان تلك الأبحاث هي طبيعتها عامل يعمل في هدم هاتيك المشاعر واقلافها . انها تعرفني مثلا ان اصل مشاعري الاخلاقية ، كتلك التي تثور ضد الزنا بالمحارم ، انما يرجع اصلها الى معتقدات البدائيين البعيدة عن المنطق بل البالغة احيانا غابة السخافة . فهل تكون هذه المعرفة مما ساعدني على تقوية كراهاتي التيلة ضد الزنا ، ومما ساعدني على السير سيرة حميدة مترنة ؟

ولنفرض اننا تابعنا ، على خير ما يطلب مننا ، قواعد علم  
المعادن ، فهل ستكون قواعد هذا العلم حلا نهائيا للمشكلة  
الاخلاقية يمنع ظهورها في المستقبل بشكل مؤلم ؟

وفوق ذلك يقال ، وكم ردد هذا القول ، ان آمال الأستاذ  
( ليثى برول ) هذه انما كان منشؤها منطقية فاسدة .

ان الذى يجعل تكوين قواعد فن الطب سهلة ، نسبيا ، انما  
هو لاننا نجد فى البيولوجيا علما واضحا هو علم الصحة الجسمية .  
وعلى الطبيب ان يعرف ما هو الجسم الحى العادى المتزن ، وان  
يعرف عن الشخص الذى يعالجه ما فيه من كل ما هو مخالف لحالة  
الحى العادى ، وان يعرف الدواء الذى يعيد الى حالة الاتزان كل  
كائن غير عادى . ان المهمة صعبة . ولكنها ليست مستحيلة . ان  
الكائن العادى هنا ، فى الحقيقة ، ممكن التحديد . وعمل الاعضاء  
وتوازنها امر يدركه العقل وليس موضوع جدال .

لكن هل هذا الوضوح متحقق فى النظم الاجتماعية ؟ انه لكى  
يعنى بجماعة ما عناية علمية ، يتعين الوقوف على هذه الامور :

١ - الحال التى يجب ان تكون عليها جماعة من الجماعات لكى  
يقال انها جماعة صحيحة .

٢ - قيم تفرق هذه الجماعة عن الجماعة الصحيحة ؟

٣ - باى علاج يمكن ان تعالج جماعة غير صحيحة . حتى نرد  
الى حالة الصحة ؟ وبدون ان تحل هذه المشاكل كيف يمكن  
تطبيق الفن السياسى الذى يريده الأستاذ ( ليثى برول ) ؟

ولهذا لا مناص ، هنا ، من مجابهة صعوبة خطيرة . كيف  
يمكن ، فى الحقيقة ، ان نحكم بصحة جماعة من الجماعات من غير  
ان يكون لدينا من قبل مبدا اخلاقى محدد ؟ ها نحن اولاد نجد

فيلسوفاً يقرر أن الغاية من الحياة الإنسانية يجب أن تكون هي السعادة وأن كان في ذلك جور على العقل وأعمال له . وآخر يرى أن غايتها يجب أن تتجه نحو تقوية الضمير ، وتكميل المعارف ، وأن كان في ذلك تجاهل للسعادة . وآخر يرى أن هذه الحياة يجب أن تضع نصب عينها التزام الأفراد حياة الطهر والقداسة ولو كان ذلك أهمالاً لسعادتهم ولعارفهم . فهل يمكن أن يحكم ثلاثهم حكماً متوفقاً ، إذا أصدروا حكماً ، على مدى الصحة في جماعة ما ؟ كيف يمكن التغلب على هذا الخلاف ؟ أنه سيكون محتملاً للتغلب عليه أن يبرهن على أن الحياة الإنسانية يجب أن تكون لها هذه الوجهة مثلاً وأن ليس لها أن تتجه الوجهة الأخرى . ولكن أين السبيل هذا إذا كانت مشكلة الأخلاق الماثورة لا تزال باقية دون حل ، تلك المشكلة التي قرر الأستاذ ( ليفي برون ) أنها لا حل لها .

ومن أجل هذا ، كم دافع الأستاذ ( ليفي برون ) : أن هذا الاعتراض لم يكن له ما يبرره إلا لأن علم العادات ما زال متأخراً . أما عندما يتقدم إلى درجة كافية فسيصبح العلم بالصحة الجماعية من الضبط إلى حد أن تجتمع الآراء على حقائقه . ولنسجل هنا هذا التنبؤ . ولنتأكد أنه يعتمد على عمل من أعمال العقيدة لا من أعمال العلم . عمل من أعمال العقيدة يمكن أن يكون وأن لا يكون . وسوف يكون في يد المستقبل وحده أن يحكم بما يمكن أن يكون له من قيمة .



مهما يكن شأن هذا الخلاف وهذا الجدل فإن هنا حقيقة غير منكورة تبدو واضحة . إذا كان مفكر جليل كالأستاذ إيليارودي مازال يوالى جهوده واشتغاله بمشكلة

الأخلاق الماثورة محاولا أن يبرز فيها مذهبا من التوكيد أن أصوله ( كلفتية ( ٨ ) ، فإن أكثر أولئك الذين عنوا بالدراسة الأخلاقية بعد الأستاذ ( ليفي برون ) قد انتحوا بتفكيرهم منحي جديدا .

ومن ذلك المنحي الجديد ما ذهب إليه ( روه ) في كتابه ( التجربة الأخلاقية ) حيث يرى أن مشكلة الأخلاق الماثورة برمتها غير قابلة للحل ما دامت على وضعها الماثور . بيد أنه يعنى بتحديد سيكولوجية من يبدو عمله أخلاقيا في نظر نفسه وفي انظار الآخرين . أنه يعطينا وصفه في ذلك العمل الثلاثي الذي يقع منه في كل حال تعرض : أنه يبحث في نفسه ، ويستخلص مشاعره العارضة ، ثم يطبقها عمليا لدرسها واصلاحها ، كما هو صنيع التجريبي حين يختبر فروضه العلمية بمقارنة الظواهر .

وعلى هذا النمط يعتقد ( دوركيم ) أنه يوجد ، في كل جماعة ، وفي كل دور من ادوار التاريخ ما يسمى ( الضمير الاجتماعي ) الذي يرجع تكوينه الى أصول شتى ، بعضها من لوازم الحياة الاجتماعية دائما ، وبعضها الى حد ما يعتبر نافعا للجماعة في بعض الاوقات من ادوار ترقبها ، والبعض الآخر عارض وقتي وليس له ادنى استقرار . وعلى هدى هذا الضمير تخضع الجماعة افرادها لنمط من التربية الأخلاقية تختاره لهم ، أحيانا بطريقة لا شعورية ، وأحيانا بعد البحث والتروي . ومن هنا تنشأ ، في نفس كل فرد ، طائفة من الالتزامات الحتمية التي لا يمكنه أن يتخلص من ربقتها الا بنوع من انتهاك الحرمات ، والتي هي ، في الحقيقة ، حرية بأن تكون موضع طاعتهم واحترامهم ، بسبب ما للمبدأ الاجتماعي من سلطان على الفرد لا جدال فيه .

---

(١) نسبة الى الفيلسوف ( كانت ) .

وفي هذا المعنى أيضا وضع الأستاذ ( برجسون ) نظرية تعد جديدة ودقيقة . أنه يضع فروقا بين أخلاق ( الجماعات المغلقة ) وأخلاق ( الجماعات المفتوحة ) . أن كل جماعة خاصة إنما تعمل على تقوية نفسها من أجل نفسها ، وضد الجماعات الأخرى . ومن هنا تنشأ طائفة من النظم تهدف إلى غرض ظاهر : تحقيق المحافظة على حياة الجماعة ) . وهذه النظم تنشأ في كل جماعة ، وتنمو فيها كما يقول علماء الاجتماع . أنها تكون ، في كل جماعة ، نوعا من الضمان القانوني الخاص بها ذي الطابع القدسي . بيد أن هناك نوعا من الأخلاق الإنسانية المطلقة يسندعى ممارسة العدالة والرحمة من أجل الإنسانية كلها ، دون فرق بين الأجناس ، أو اللغات أو بين نوعي الرجال والنساء ، أو بين الأوطان . وهذا النوع من أخلاق ليس منشؤه سلطان الجماعة على الأفراد . أنه نمره لنوع من الإدراك الذاتي الذي يحدثه في نفوس بعض الصفوة استعداد حيوي خالق . وأعني الصفوة الذين يقودون وراء خطاهم ، تحت تأثير نوع من الاستشراف العلوي ، أولئك الذين هم أهل للاقتباس من نوره ، والسير على أثره .

إن مباحث كهذه لتعد جد مشيرة للاعجاب . ولكنها جميعا على خطأ في بعض النقاط . أما أن هذا النوع من العمل الذي وصفه ( روه ) سابقا هو عمل المرء الذي يعتقد نفسه شريفا ويعتقده الناس كذلك ، فهذا ليس موضع الشك . لكن هل معنى هذا أن مثل تجربته الأخلاقية هذه ستكون عصمة من الخطأ لمن يهتدى بهديها إلى حد أنه لن يخدع قط ، وأنه ، في جميع الأحوال سيكون سلوكه وفق ما يجب ؟

وأبضا ليس ثم جدال في أن التربية التي يؤخذ بها أفراد الجماعة هي ، بالنسبة للكثيرين منهم ، تتمثل في المشاعر الأخلاقية

التي يستشعرها الأفراد ، وفي الالتزامات التي يحسون بها بين جوانحهم . لكن اذا صح الادعاء بأن هذه المشاعر الفائضة بهذه الالتزامات لا أصل لها سوى التربية التي ينالها المرء بعد ميلاده ، فكيف وبماذا تفسر عدم القدرة على جعل حيوانات سهلة التهذيب كالقرود والفيل ذات ضمير أخلاقي كالذي ينمو سريعا عند صغار الأطفال ؟ وأيضا من ذا الذي يوضح لنا السبب في أن هناك كثيرين من الأفراد ينثرون على أخلاق بيئتهم داعين الى أخلاق أخرى تغايرها كل المغايرة ؟

وكذلك لا جدال في أن أخلاق ( الجماعات المغلقة ) تغاير أخلاق ( الجماعة المفتوحة ) . لكن هل هناك جماعة الا وهي تتجمع على شيء ما ؟ أن أخلاق جماعة صغيرة هي بالطبع ضمان شرعي ضد الجماعات الصغيرة المجاورة لها . بل أن أخلاق الانسانية اذا ما أصبحت جماعة واحدة لن تكون الا أخلاقا ضد الطبيعة ، تلك العدو الأبدي التي يجب علينا أن نقهرها اذا كنا لا نريد أن نصبح خطاما تحت أقدامها . وماذا نقول في ذلك الوقر الثقيل من الاحمال التي تهبط بها الأفراد طبيعة جماعتهم المغلقة بأحكام ؟ اليس في هذا ما يفسر ، بطريقة بعيدة عن التصوف ، ذلك الحلم الذي يساورهم من أجل جماعة أخف وطأة على أفرادها ؛ لأنها ليس لها من تعدد أعداء ، ولأنها ستكون ضمن الجماعة الانسانية ، في وحدة تامة بين أفرادها تسمى بها للتغلب على ما في العالم من قوى وخشية ؟

وليسمح لنا القارئ بأن نعرض على ما كنا قد حاولنا البرهنة عليه منذ عام ١٩٣١ م في مؤلفنا المسمى : ( النوع وخادمه ) . ان ما يقوله علماء الاجتماع في أصل الأخلاق ومنشئها هو حق لا ريب فيه . بيد أن هناك أمرا آخر لم بعنوا به العناية الكافية . ان ضمانات الأفراد لدين بالنصيب الأوفر فيما هي عليه لوجود هذه الالتزامات التي تطبع الجماعة بها روح الطفل ، باستمرار ، وبعد

أن يولد فيها . أن الأسرة ، والدين ، والمدرسة ، والبيئة ، والأصدقاء ، وقوانين البلد ، وقوانين الدولة ، وقوانين المهنة ، لهما أمور تشترك كلها في اقتناع الناشئ بسلطانها ، وفي إشعاره بأن هناك ما يعد خيرا ، وما يعد شرا ، وأن هناك ما هو محتم ، وما هو محرم . بيد أن هذه الالتزامات ليست هي كل شيء . أن هذا الضمير الأدبي الذي يتكون للناشئ صريحا ، كما قلنا ، ولا يمكن أن يتكون في المجموعات الصالحة للتهديب ، ما كان من المستطاع تكونه لولا هذه الاستمدادات الفطرية التي ليس لعوامل التربية فيها سوى العمل على أتمائها . ومثل هذه الاستمدادات ستظل في طي الخفاء إذا لم يتح لها أن تنتظم في وسط يحوى طائفة من الظواهر التي تماثلها وتتلاءم معها إلى حد بعيد .

أن الأنواع الحية مؤلفة من أفراد . وشأن كل فرد من أفرادها أن يولد ، وأن ينمو ، ثم يموت . وهذه الأنواع لن يستمر بقاءها ما لم يتم أفرادها ببعض عمليات خاصة . وفي تكوين كل فرد ما يشعر بأن الطبيعة قد حصنته ضد هذا الخطر ؛ ولكن مع نوع من التحايل والسخرية وفي كثير من الأحيان يكون بقاء النوع مرتبطا ببعض عمليات طبيعية بسيطة : كاتقسام الخلية الحية ، أو التبرعم ، أو البيض غير الملقح ، أو الإخصاب الاتفاقي بتلاقى لقاح الأنثى ولقاح الذكر ، أو الانتشار الآلى لحبوب اللقاح ، أو صفار الحشرات . ولكن بقاء النوع ، عند أنواع أخرى من الحيوان ، يتخذ صورا أخرى . أن نوعها يكون عرضة للانقراض إذا لم تخضع أفرادها لبعض موجبات من غرائزها القوية ، تلك الغرائز التي تحملها على الجد في تحقيق نمط اجتماعي خاص ، أن في تزاوجها ، وأن في تعشيشها ، وأن في بيضها ، أن في تمويئها عشها ، وأن في حضانتها بيضها ، وأن في أرضاعها ، وأن في تضيحياتها من أجل حماية الصغار ، أو من أجل تربيته . أن هذه الغرائز جميعها متشابهة .

وهي تستدعى من الفرد . كدحا يقوم به على حسابه الخاص من أجل تحقيق الخير الأعظم لصالح النوع . ولا شك ان الطبيعة في هذا ( ان مخادعة ، وان مخلصه ) تطلى للفرد حبة الدواء بطلاء من الذهب اذ تقرن الأعمال التي يتحقق بها وجود النوع ببعض ضروب من انلذة ، والأعمال الضارة به ببعض ضروب من الألم . والنتيجة النهائية ، في كل هذه الاحوال هي دائما واحدة : ان الفرد يجهد من أجل نوعه دون ان يفهم بالضبط معنى هذا الكدح ؛ وكثيرا ما يكون في هذا الكفاح مخدوعا بأنه انما يعمل من أجل نفسه .

ولنمتحن ، على ضوء هذه الأسس الفطرية لاستعداداتنا الأخلاقية ، تلك الاستقرارات التي تدفعنا ، بواسطة ( المشاركة الوجدانية ) ، أو الرضا الأخلاقي ، أو تبيكيت الضمير ، الى التباعد عن الأضرار بسوانا ، وإلى معاونتهم . أبعد هذا شيئا آخر أكثر من أنه عبرة عن مبادئ جد عريقة في الإنسانية ساعد على تأصلها ، أثناء أجيال طويلة ، تربية اجتماعية تقوم من العادات الوراثية مقام الأم . والتي هي اصل العريضة التي تعمل على ان تتخذ من الأفراد خدما للنوع من أجل الخير الأعظم للحياة ؟

أنا كنا نعد أنفسنا ملومين لو لم نعرض للذكر المشاكل التي ظهرت ، على هذه الصورة ، في الفلسفة الحديثة المعاصرة . ولكننا ، أيضا كنا نعد أنفسنا ملومين لو توسعنا فيها ، بأكثر مما فعلنا . ان دراستنا ، في الحقيقة لا تكون جزءا أصيلا من موضوع بحثنا . انها لا تكون منه الا بحثا ثانويا . ولو انه كان من الممكن معرفة منبع المشاعر الأخلاقية تماما لكان هذا موضوعا مهما ، دون شك . لكن هل هذه المعرفة بهذا المنبع ستكون كافية ، يوما ما ، لأمدادنا بما نحن بحاجة اليه من القواعد الأخلاقية ؟ ان أصحاب المذاهب المتنشقة ، على اختلاف مشاربهم ، يمكنهم ان يقولوا ما شاعوا ، وأن يبرهنوا كيفما أرادوا ، وأن يشرحوا آراءهم حسبما



يتراءى لهم . بيد أنهم لن يقضوا بهذا على المشكلة الأخلاقية . وهل ستكون نظرياتهم ماثمة من حاجة الفرد يوما الى أن يسأل في تلهف : ( ما الذى يجب على أن أعمله لأكون على سنن الأخلاق ؟ وإى موقف أقفه من الماضى ؟ وإى قرار حاسم أسيّر عليه فى الخال ؟ ) ولعله من الحق أننا عندما نعرض مشكلة كهذه المشكلة الأخلاقية بغية حلها فإنما نخدع بالأماني المعسولة قدرتنا وحریتنا . ومع هذا فإن هذه المشكلة تلاحقنا كرقیق ابدى فى كل لحظة من لحظات حياتنا . ان علم الهيئة يبرهن لنا على أن الأرض متحركة ونحن لا نشعر الا بأنها ثابتة من تحتنا . وعلم النفس ، وعلم الاجتماع الجبريان يقرران ، ربما بنفس الطريقة ، ان مشكلة الأخلاق المألوفة غير ذات موضوع ، وغير قابلة للحل . اننا من بعد هذه العلوم ومن قبلها لعل شعور باننا نترنح امام الضرورة الملحة للعمل ، وصعوبة الاقدام عليه .

( أن البلاغة الحقّة تسخر من علم البلاغة كما أن الأخلاق  
الصحيحة تسخر من علم الأخلاق ) . هذه الفكرة المساورة من  
( إسكال ) حرية بمآلها من الشهرة . فليس النحاة هم الذين  
وضعوا اللغات ، لأنها كانت تتكون رويدا رويدا من التفسير  
الاجتماعية وتبعاً للحاجة التي تستلزمها الحياة في المجتمع . وبعد  
ذلك جاء النحاة وفصافوا طرق استعمالها في قوانين وعملوا على  
نشرها . وليس العروضيون هم الذين خلقوا الشعر ، أن الشعر  
يكتسب من عواطف إنسانية . وليس وضاع قواعد الخطابة هم الذين خلقوا  
الخطابة . أن الخطابة إنما تنشأ عن الرغبة القوية للتبرؤ تدفع  
إذا حاجة من الحاجات الى أن يترجم عنها ، وأن يفتح القيم بما  
يقول . ثم من بعد ذلك يأتي علماء الخطابة ، أنهم يلاحظون الطرق  
التي تكون قوائمها جزيلة في فن الخطابة ، ثم يضعونها في قواعد  
علمية .

وليس الشأن في الأخلاق إلا ما قلناه في هذه العلوم . إذ ليس  
الفلاسفة هم الذين اخترعوا أخلاق الناس . أن أخلاق الناس إنما  
نشأت في الكون كضرورة طبيعية للضرورة الناشئة عن الحياة في  
عمومها ، وعلى الخصوص الحياة الاجتماعية ، ولما كان هناك شروط  
بدونها لا يمكن أن تتحقق حياة اجتماعية كانت الأخلاق في كل  
زمان ومكان تتشابه في بعض نواحيها . ولكن أيضا كيف نستغرب  
وجود اختلافات في هذه الأخلاق من نواحي أخرى مادام هناك  
أصول ، وبيئات طبيعية ، وحاجات ، وظروف تاريخية ، دائمة  
أو مؤقتة ، وكلها يعتبر غاية في التباين والاختلاف . وهذا هو  
السبب الذي يدعو كل جماعة الى أن تعيش على نمط من الأخلاق  
خاص بها . كما أن هذا هو السبب في أنه يمكن عمل ( جغرافيا )  
( تاريخ ) للأخلاق التي هي اليوم ، والتي كانت فيما مضى سائدة

في تلك الجماعات . فقط ، هناك أيضا ، كان يوجد محل ' لفرصة تأسيسها على قواعد العقل . ولم تكن تلك الفرصة سوى أولئك الفلاسفة الذين أخذوا أنفسهم بذلك ، ومن هنا نشأت تلك المذاهب التي صنفنا أهمها ، وأبنا عن تنوعها وعمما فيها من نواحي القوة ونواحي الضعف .

ومن العسير البحث عن قواعد لتنظيم السلوك الأخلاقي . إن الشهوات السياسية والدينية لها مكانها في هذه الناحية . ومن ثم نشأت تلك الاختلافات المهمة التي تسود اليوم بين الباحثين الذين تخصصوا بدراسة هذا النوع من الفلسفة . ولكن من حسن الحظ لذلك ان ( الأخلاق الحقة تسخر من علم الأخلاق ) .

ولكن هل يمكن القول بأن تلك الجهود الهائلة التي بذلها الفلاسفة في الناحية الأخلاقية تعتبر عقيمة تماما ؟ ان قولنا كهذا ليعد نهاية في الظلم . ان عمل الفلاسفة وان لم يؤد الى تكوين مذهب كامل تام الإنسجام فقد توصلوا في الحقيقة الى استخلاص حقائق ينسجم بعضها مع بعض . انها حقائق تلخص التجارب الأخلاقية للإنسانية على مر القرون .

وهذه الحقائق يمكن ان توضع تحت نوعين مختلفين :

أحدهما . الأخلاق الذاتية ، والآخر الأخلاق الموضوعية .

أما حقائق الأخلاق الذاتية فقد كانت معروفة ومشهورة منذ أقدم العصور . وكانت تروى ، على مر القرون ، عن كبار الأخلاقيين ما بين شرقيين وغربيين . كانت تلك الحقائق أشبه بالصرخة التي تنبعث في صوت الحكماء :

١ = لا يوجد خلق طيب بدون ارادة طيبة .

والارادة الطيبة تعتمد على امرين : مجهود صادق في كل امر من الامور لاستبانة ما هو الأجدر بأن يعمل . ثم ارادة منضبطة لكن يتفاد بالفعل ما اظهرت الروية أنه الأجدر بأن يعمل . هذا

هو الشرط الضروري في كل عمل أخلاقي . بيد ان هذا الشرط لا يكفي دائما . انه حتى مع خير ارادة في الدنيا قد يكون المرء عرضة للضلال اذا لم يكن عالما تماما بخيرية ما يريد .

٢ - ليست السعادة ممكنة بدون السلام الروحي .

والحصول على هذا السلام ، هو بدوره مشروط بشرطين : انه لغير ممكن ان يسعد المرء به دون ان يكون مطمئن النفس الى انه قد تحرر ، جهد طاقته ، لكي يستنير في قصده دائما ، وانه يتفكك ما بدا له انه الخير . وايضا لا بد هنا من امر آخر يراعى وهو ان تكون رغبات المرء دائما معدلة وفقا للطرف الذي يكتنفه . ان من يشعر انه في عمله متقوص الحظ من الارادة الطيبة لا يمكن ان يشعر نحو نفسه بغير الوقت والاحتقار . اما ذلك الذي يشعر بانه اراد الخير يجهد طاقته فان شعوره نحو نفسه سيكون شعور الاعجاب ، شعور العظمة المستساغة المشروعة . وهذا الذي تتسلط عليه رغبات ليست على وفاق مع الطرف الذي يحف به تكون حياته كدرة قلقة . اما ذلك الذي لا يرغب في شيء الا في حدود طاقته فانه يحيا حياة مطمئنة . وعلى هذا المعنى فكل امرئ يستطيع ان يكون الصانع الذي يصوغ بيده سعادته الخاصة . انه يكون بما يبيده من حرص على حسن سيرته وسلوكه . انه يكون بما له من مهارة يستطيع بها ان يهذب مطامحه ويعد لها .

٣ - لا حكمة بدون قناعة :

من المؤكد ان القناعة ليست فضيلة دائما . واذن فليس من الحكمة ان يرضى المرء بامر يكون في طوقه ان يتفاداه . انه لواجب كما قال ( مترنك ) ان يعرف المرء ( القرع على كل باب يؤدي الى المثل الأعلى ) ، ان اى بحث وراء الصحة ، والفنى ، والجمال ، والمجد ليس بمحرم على الحكيم . فقط ، عندما يحدث ما لا مفر من حدوثه ، فانه يجب ان تعدل جميع الرغبات على وفاق ما حدث . ان الامر ، اذن ، يكون كما قال ( فيني ) : ( ان الصراخ والاسترحام

والبكاء ليس الا ضعفا ) . وان ذلك الذى يصرخ أو يبكى اويتضرع  
لن يعمل شيئا أكثر من انه يزيد فى الام نفسه .

تلك للقضايا الثلاث يعرفها جميع الحكماء ، بيد ان هذا لا يكفى  
بعض الممكن ان يكون للمرء ارادة طيبة ثم لا يمنع ذلك من ان يخطئ  
فى سلوكه كلما شرع فى عمل من الأعمال . فهل استطاع تفكير  
الفلاسفة ان يعمل شيئا لحل هذا المظهر المتناقض ؟ وهل نجح  
تفكيرهم فى تحليل الخلفية الذاتية الا لكى ينهزم هزيمة مؤلة أمام  
محاولته تحديد قواعد للاخلاق الموضوعية قابلة للتطبيق ؟

ويمكن القول ايضا ان تفكير أولئك الفلاسفة قد نجح فى ذلك  
إلى حد ما . حقا ان النتائج التى انتهى إليها أقل مئاة من تلك  
النتائج التى تكلمنا عنها آنفا ومع ذلك فانه لظلم مبين أن تعتبر  
تلك النتائج كلاً شياً .



انه لمحبب الى النفس ان يوجد فى مذهب أخلاقى دليل على  
صحّة المبادئ الأخلاقية لا ينازع فيه منازع ، وبه تبسّدو تلك  
المبادئ كحقائق منضبطة وقابلة للتطبيق فى كل زمان ومكان .  
وكم يكون مريحا ان يرى قواعد من هذا النوع ميسرة لنا ! انها  
تسمح لكل ذى ارادة طيبة بان يحل جميع المعقدات وجميع المنازعات  
التي تعرض له حول الواجب ، ولكم صيغت عقود المديح  
لكثير من هذه الآراء ! وكم ظهر عند الاستعمال انها فارغة ! ولنتأمل  
أنثى الآنية . ( لا تصامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به ) .  
إذا علمت مثلا ان حاسبا سرف مبلغا ما من رئيسه الفنى الذى  
يجهل ما حدث ، فهل يكون واجبي ان أسدل بسكويتى سترا على  
تلك الجريمة ؟ وهل ، بالقياس على هذا التزم السكوت عندما  
أعلم بخيانة امرأة زوجها ، أو بخيانة رجل زوجته لأننى أنا نفسى  
أكره أن يشتهر مثل ذلك عنى ؟

(اعمل بحيث يمكن أن يكون عملك قانونا عاما) . وهنا نقول : وما الذى يقنع المرء بأن هذا التشريع أو ذاك يستتبع نتائج مستحيلة الحصول ؟ هل هذا فكر منطقي خالص ؟ اليس هذا ، بالأحرى ، مجموعة من التصورات التى يمكن بسهولة أن تعزى الى تأثير البيئة التى نشأت فيها ؟ أنا ، مثلا ( لا أبيع تصدد الزوجات ) . اننى ، اذن ، سأعد كل جماعة تسير على هذا التشريع : ( لكل رجل أن يتزوج أكثر من واحدة ) جماعة وضعيفة الاخلاق . لكن هل يعد من المنطق مثل هذا الحكم ؟ اليس هناك جماعات عاشت ، ولا تزال تعيش ، تحت نظام تعدد الزوجات ، دون هائق أو مائع يؤثر فى نظام حياتها ؟ واية استحالة نراها فى نظام حياة تلك الجماعات التى من شرائعها الأساسية ، مثلا أن تطبق عقوبة الاعدام من أجل بعض أنواع من السرقات مهما كان ضحاياها ؟ أو أن تباد المواليد الذين يولدون مشوهي الخلقة ؟ وأن إبة جماعة مؤسسة على تشريعات كهذه لن تكون مستحيلة . أن عادتنا علينا تشريعا من المستحيل أن يصلح لجعله قانونا عاما .

— ( أعطى كل امرئ على قدر حاجته ) ولكن من له حاجاته أكبر لا يعمل شيئا .

— ( أكل بحسب ماله من اعتبار ) فهناك من له اعتبار ولكن قليل المهارة .

— ( أعطى كل بحسب عمله ) ولكن هناك اختلافات فى القدرة العقلية والجسمية والخلقية .

هكذا الحال : كلما نادى أخلاق بأنها قد توصلت الى عبارة من هذا القبيل مضبوطة ضبطا تاما فان هذه المشكلة تعترضها . ان الاخلاق ، اذن ليست علما رياضيا . انها تتحقق ، بعيدا عن التجارب ، فى عالم المجردات الخالصة .

بيد أن ذلك ليس معناه أن البحث فى المشكلة الاخلاقية الموضوعية كان باطلا وعقيفا . اننا هو اعتماد المهارة الفنية

المستنيرة بالتجربة ، وتلمس سبيل النجاة . ان الامر هو على هذا ، تماما ، في الأخلاق الموضوعية . انها تلقى الضوء على بعض الحقائق المتألفة . وتلك الحقائق كافية في أن يعرف المرء الذي له حظه من الإرادة الطيبة أى طريق رئيسي يجب عليه أن يوجه فيه سفينة حياته . بيد انها لا تكفي دائما في جميع الظروف والأحوال لتعريفه ما يجب عليه أن يعمل له لكي ينجو من الفرق .

حقا ، انه ليجد في الأخلاق الموضوعية ، كما يوجد في الأخلاق الذاتية ، بعض قضايا تفرض سلطانها على العقل بقوة لا تقاوم ( بدون الجماعة لا يوجد ناس ) . تلك العبارة المعروفة ( لبختر ) تاخص ما رأى طبقات من الفلاسفة انفسهم مسوقين الى تأييده . لفصل فردا بعيدا عن كل جماعة . انه سيجد نفسه مكتنفا من الصعوبات بما يتعذر معه الحياة ، اللهم الا في ظروف شاذة . كذلك ( بدون أخلاق لن تكون جماعة ) . وكيف يتأتى لبنى الانسان أن تربطهم رابطة الحياة المشتركة ؟ وكيف يتاح لهم المساهمة فيها بتقسيم الأعمال ؟ وكيف يستطيعون أن يشيدوا بالنسبة الى الأمور الضرورية التي تتطلبها حياة الجماعة . بيد انه يعد من غير الممكن أن توجد حياة إجتماعية بدون أن يكون فيها قدر ما من العدالة ، أو من الرحمة ، أو من الأعمال التي تبدو كما لو كانت صادرة عن هاتين العاطفتين . ان من يرضى لنفسه بأن يكون ظالما وشريرا يستبيح لنفسه ، اذن ، أن يجر الى نفسه الغنائم على حساب الجماعة ، عاملا بذلك ما هو مجلبة لتدميرها . انه اذن بسلوكه هذا يعتبر جاحدا واحمق .

أما بالنسبة الى ذلك الذي أتيح له أن يفهم أن السعادة الحقيقية انما توجد في السلام الروحي الذي ينشأ من سروره بنفسه ، من ناحية ، ومن اعتدال رغباته ، من ناحية أخرى ، يقول انه بالنسبة اليه لن يكون هناك شك في هذه الحقيقة الأخيرة : ( ان الجماعة التي تتوق اليها نفس الحكيم انما هي الجماعة التي

يقوم أساسها على اتحاد تام بين أفرادها يسعون إليه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا . - أن جماعة كهذه لن توجد ما لم يشعر أفرادها بأن كلا منهم غير معاملة من الآخرين معاملة شاذة قاسية . أنها لن توجد ، إذن ، ما لم يطبق كل فرد من أفرادها ، من ناحيته هو ، ذنك المبدأين اللذين أبان عنهما ( شوبنهاور ) :

١ - ( لا توقع ضررا بأحد ) .

٢ - ( على الضد من ذلك ، ساعد الآخرين بأقصى ما تستطيع من قوة ) .

ذاك هو ما لا يسمح لنا الذكاء المستنير بتجارب القرون والأجيال أن نجعله ذاك هو ، أيضا ، السبب الذي من أجله يوجه ، وجهة خاصة ، سكان سفينة الحياة . ذاك هو ما أمكن أن تستخلصه الأخلاق الموضوعية من حقائق مؤكدة . أنها ترم لنا خط السير ثم تكلنا بعد ذلك إلى ما لنا من تجربة واحتياط .



ويجب ، في الحقيقة ، أن نسلم بهذه الحقيقة : أن الشأن في الأخلاق كما هو الشأن في علوم الطبيعة ، أنها لا يمكن أن تكون يوما ، موضوعة على صورة كاملة تماما .

ففي كل دور تاريخي معين ، وفي كل لحظة من لحظات الحياة ، يجد أفراد كل جماعة أنفسهم تجاه طائفة من المشاكل الحيوية . وهاتيك المشاكل مرتبطة بالحالة التي توجد عليها الجماعة ، حالتها الباطنة وحالتها الظاهرة ، وفي هذه الناحية ما يشمل حالتها الاقتصادية وحالتها السياسية ، وحالتها الدينية ، وحالتها الممسرانية ، وحالتها الدولية ، وحالتها الوطنية ، وحالتها الأسرية ، ونظام المن فيها ، إلى غير ذلك من الحالات . وفي كل زمن نجد أصحاب الإرادة الطيبة يبحثون عما يجب أن يعملوا للإبقاء على الجماعة ،



ولتحقيق التقدم الاجتماعى ، والسلام الانسانى ، اعنى الشروط  
المادية الاوفر فائدة فى تكوين حياة هادئة صافية . انهم يتدعون  
بعض العبارات ، ويشرحونها ، ويعطونها فى اكثر الاحيان صورة  
قواعد . انهم يضعون منها تعاليم اخلاقية مطلقة، وحسبما يعرضونها  
للعمل ، نراهم ينفذون ، ولو مرغمين ، تلك التجارب الاخلاقية  
التي لقت ( روه ) اليها انظارنا .



## . الخلاصة

ان التفكير الفلسفى كاف فى ان يعطى وجهة عامة للسلوك .  
وبعد ذلك يجب ان يترك الى بديهة كل امرئ الحل الخاص الذى  
يختاره لكل حالة تعرض له .



الموضوع	الصفحة
□ مقدمة في الفلسفة والحقيقة	
للإمام عبد الحليم محمود ... ..	٥
□ مقدمة المؤلف عن المشكلة	
الأخلاقية والمشاعر التي تؤدي إليها ... ..	٥١
□ القسم الأول : المذاهب	
الأخلاقية اليونانية - اللاتينية ... ..	٦٩
● مذهب سقراط ... ..	٧١
● مذهب أفلاطون ... ..	٨٤
● مذهب أرسطو ... ..	٩٥
● مذهب أبيقور ... ..	١٠٤
● مذهب الرواقين ... ..	١١٢
□ القسم الثاني : الأخلاق	
اليهودية - المسيحية ... ..	١٢٩
● انتقال التعاليم اليهودية المسيحية الى الغرب	١٢٨
● فلاسفة المسيحية الحقيقيون ... ..	١٥٤
● مفكرو القرنين الـ ١٧ والـ ١٨ م ... ..	١٥٩
□ القسم الثالث : الأخلاق في الفلسفة الحديثة	
● ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة ... ..	٢٠٧
● المذاهب المنسقة ... ..	٢٠٨
● المذاهب المنسقة ... ..	٢٧٢
● المذاهب الأخلاقية في القرنين ١٩ - ٢٠ م ... ..	٢٩٨
□ ملاحظات عامة ... ..	٣١٢

● رقم الإيداع بدار الكتاب ٧٩/٣٦٥١

● الترخيم الدولي ١٣٨ - ٣٩٦ - ٩٧٧ ISBN



الشمس ١٥٠ ش

 <p>أخصائيون في المطبوعات العامة</p>	<p>يصدر عن <b>الشعب</b> مؤسسة صحفية عربية</p>	<p>مطبوعات الشعب</p>
<p>الإدارة: ٩٢ شارع قصر العيني بالقاهرة - ت ٣١٨١٠ • مكتبة دار الشعب - ت ٢٩٩٩١</p>		
<p>رئيس مجلس الإدارة دكتور طه ربيع</p>	<p>الطابع: طرابلس - ت ٢١٨١-٢١٨٨-٢١٨٩ وبر القزاس - تلخونه ٨٤٤٨١</p>	<p>التوزيع: مكتبة دار الشعب</p>

١٤٠٠ هـ - ١٩٧٩ م